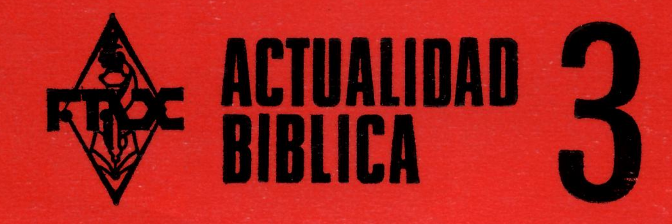
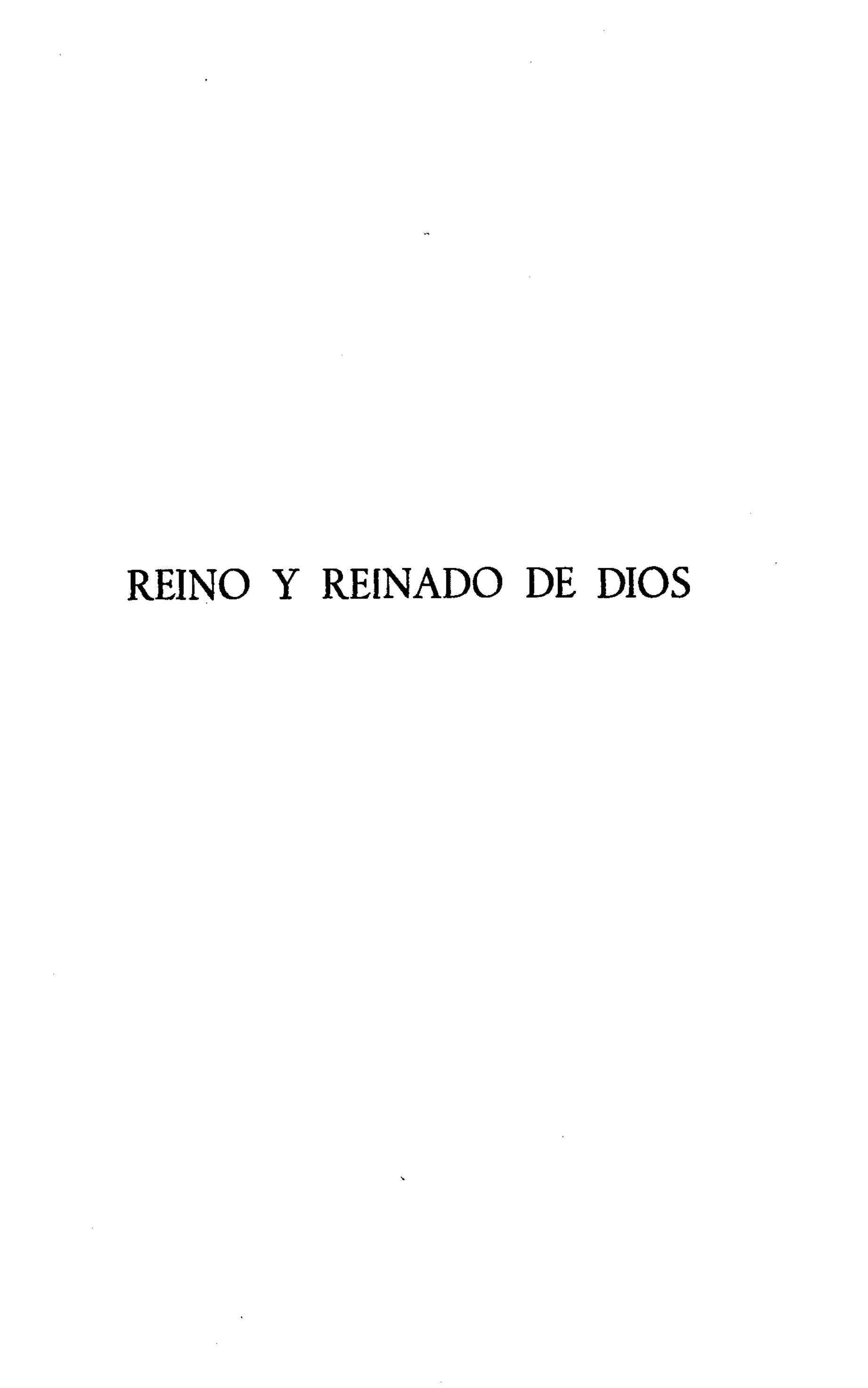
DE INÉS

REINO Y REINADO DE DIOS

RUDOLF SCHNACKENBURG





REINO Y REINADO DE DIOS

RUDOLF SCHNACKENBURG

REINO Y REINADO DE DIOS

ESTUDIO BIBLICO-TEOLOGICO

EDICIONES FAX
Zurbano 80
MADRID

Original alemán: RUDOLF SCHNACKENBURG. *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie.* Vierte Auflage mit einem Nachtrag. 1965.—Herder. Freiburg-Basel-Wien.

Traducción de la 4.ª edición alemana, por

JOSE COSGAYA OSA

Nihil obstat: Dr. Enrique Pascual. Madrid, 11 de marzo de 1967.—Imprímase: Angel, Obispo Aux. y Vic. Gen.

Impreso en España 1967
Depósito legal: M. 10993.—1967

Gráf. Halar, S. L. - Andrés de la Cuerda, 4 - Madrid-15. 1967

ACTUALIDAD BIBLICA

La Palabra y el Espíritu

1.—BOISMARD, LÉON-DUFOUR, SPICQ y otros. *Grandes temas bíblicos.*

2.—AUZOU. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo.*

3.—SCHNACKENBURG. *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico.*

4.—AUZOU. *El don de una conquista. Estudio del Libro de Josué.*

5.—LENGSFELD. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico.*

6.—AUZOU. *La fuerza del espíritu. Estudio del Libro de los Jueces.*

7.—JEREMIAS. *Palabras de Jesús.*

8.—BOISMARD. *El Prólogo de San Juan.*

9.—CERFAUX. *El Apocalipsis leído a los cristianos.*

PROFESSORI DR. DR. H. C.

JOSEF SCHMID

SACRUM

DEL PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Este estudio tiene la pretensión de investigar el pensamiento del reino de Dios desde el Antiguo Testamento hasta las mismas interioridades del cristianismo naciente, teniendo bien en cuenta al hacerlo, sus cambios, vicisitudes y evolución. En el Antiguo Testamento y en el Judaísmo tardío va ya tomando forma de modos muy diversos, y es importante fijarse en este punto de apoyo al estudiar el mensaje de Jesús en torno al reino de Dios, compararle con las ideas entonces en boga y poner de relieve sus características y peculiaridades. Pero también entra en una nueva situación evangélica el mensaje escatológico definitivo de Jesús posterior a la Pascua. La Iglesia primitiva sabe a Jesús exaltado a la diestra de Dios y hecho "Señor" que ejerce el reino de Dios de un modo peculiar, hasta que su parusía traiga consigo el reino pleno de Dios. Sólo a través de tal consideración histórica de la salud y de la revelación resulta posible, según creo, dar una respuesta satisfactoria a preguntas continuamente formuladas: ¿Cómo pudo desplazar el concepto del reino de Dios, tan central en el mensaje de Jesús, otros conceptos y contenidos evangélicos? ¿En qué relación se encuentran "reino de Dios" e "Iglesia"? ¿Cómo hay que enfocar el reino de Cristo sobre la Iglesia y sobre el mundo?

Este estudio monográfico de teología bíblica que aquí presentamos, motivado por múltiples demandas personalmente a nosotros dirigidas, pretende en primer término servir a la Teología. Por doquier pueden oírse quejas de que sobre el tema fundamental del evangelio de Jesús todavía no se ha llegado a la suficiente unidad y claridad dentro del campo católico. Tal vez adolezcamos todavía de una buena regulación

terminológica dentro de la teología; pero tampoco hay que olvidar los profundos desvíos en el modo de concebirla. Aquí es donde el exegeta quisiera poner su contribución al lado de los afanes por el sentido originario de las palabras evangélicas en boca de Jesús y en la predicación de la Iglesia naciente. Tampoco el Nuevo Testamento nos brinda conceptos claramente delimitados, ni siquiera es probable que lo haga si reflexionamos en el proceso histórico de la revelación a que hemos aludido; sigue, no obstante, viviendo originaria y vigorosamente en este pensamiento y nos da asimismo pruebas muy valiosas de una regulación terminológica mejor. El estudio que tenemos entre manos trata, pues, de distinguir el reino presente y el reino futuro de Dios, reino de Dios y Señorío de Cristo, reino de Cristo sobre el mundo y sobre la Iglesia y, mediante esto, llegar a una explicación bien definida de las relaciones entre "reino de Dios" e "Iglesia". Trátase de un ensayo nacido del amor a la Iglesia, que tiene por objeto profundizar en el concepto de su esencia, su postura histórico-salvífica entre la primera y la segunda venida de Cristo y con ellas también su camino terreno. Estoy plenamente convencido de las dificultades que emanan de los mismos textos y desearía que se concibiera mi trabajo sólo como una base de discusión y de ulterior diálogo teológico.

EL AUTOR

PROLOGO A LA CUARTA EDICION

La buena acogida dispensada a esta obra que, además de esta traducción española ya cuenta con otras versiones al francés y al inglés, la ha hecho acreedora a ulteriores ediciones. Pero también la discusión científica de los problemas planteados sigue extraordinariamente viva y ésta ha sido la razón que me ha invitado a reflexionar si merecía la pena una reelaboración completamente nueva de este libro, o si el lector, por otra parte, podría familiarizarse con el progreso de la investigación. Por muchas razones, pues, sobre todo porque las tesis fundamentales de la obra seguían siendo justificables, me he decidido a añadir sólo un apéndice que tiene en cuenta las nuevas aportaciones, formulaciones y estudios. La bibliografía adicional recensiona los estudios más importantes aparecidos a partir de entonces. Los índices sólo tienen en cuenta la parte principal del libro; el índice analítico, incorporado en el libro a partir de su 2.ª edición, se debe a la amabilidad del R. P. Daniel Klusche OSB (Münsterschwarzach). Mi más sincero agradecimiento, por otra parte, a cuantos me han ayudado con sus críticas y útiles indicaciones.

Würzburg, 31 de agosto de 1965

EL AUTOR

INDICE SISTEMATICO

PARTE SEGUNDA

EL REINO DE DIOS EN LA PREDICACION DE JESUS

PARTE TERCERA

EL REINO DE DIOS EN LA PREDICACION DEL CRISTIANISMO NACIENTE

BIBLIOGRAFIA

La que aquí reseñamos viene señalada en las notas con una simple referencia.

ALT, A., *Gedanken über das Königtum Jahwes: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, München 1953, 354-357.
AULÉN, G., y otros, *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951.

BALLEY, J. W., *The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism:* JBL 53 (1954), 170-187.
BARTMANN, B., *Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift*, Münster/W. 1912.
BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin [5]1958.
BEASLEY-MURRAY, G. R., *Jesus and the Future. An examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London 1954.
— *A Commentary on Mark XIII*, London 1957.
BIETENHARD, H., *Das Tausendjährige Reich*, Zürich, [2]1955.
BILLERBECK, P., *Kommentar zum Nuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols. München 1922/28.
BLASS, F.; DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen [9]1954.
BOEHMER, J., *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig 1902.
BOHLIN, T., *Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert:* ZThK 10 (1929), 1-27.

BONSIRVEN, J., *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., París 1934/35.

— *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rom 1955.

— *Le règne de Dieu*, Paris 1957.

BORNKAMM, G., *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium: The Background of the New Testament and its Eschatology* (Festschr. fur C. H. Dodd), Cambridge 1956, 222-260.

— *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher 19), Stuttgart 1956.

BOUSSET, W.; GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentum im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen ³1926.

BRAUN, F. M., *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik im ihrer neuesten Entfaltung*, Einsiedeln-Köln 1946.

BRIGHT, J., *The Kingdom of God in Bible and Church*, New York 1953.

BUBER, M., *Königtum Gottes*, Heidelberg ³1956.

BÜCHSEL, F., *Theologie des Neuen Testaments*, Güttersloh²1937.

BULTMANN, R., *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ²1931, mit Ergänzungsheft 1958.

— *Reich Gottes und Meschensohn:* ThRdsch NF 9 (1937), 1-35 (comentario a la obra de R. OTTO).

— *Jesus*, Tübingen 1951 (= 1926).

— *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953.

BURROWS, M., *Thy Kingdom Come:* JBL 74 (1955), 1-8.

BUZY, D., *Les Paraboles*, Paris ¹⁶1948.

CADBURY H. J., *Acts and Eschatology: The Background of the New Testament and its Eschatology* (homenaje a C. H. Dodd), Cambridge 1956, 300-321.

CERFAUX, L., *Théologie de l'Église suivant s. Paul*, Paris ²1948.

— *L'Église et le Règne de Dieu d'après s. Paul:* EphThLov 2 (1925), 181-198; publicado en: Recueil L. Cerfaux II, Gembloux 1954, 365-387.

CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 Bde, Oxford 1913.

CLAVIER, H., *L'accès au Royaume de Dieu:* RHPhR 22 (1942), 1-29; 215-239; 23 (1943), 185-236.

CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954.

— *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*: ZThK 54 (1957), 277-296.

CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung*, Zürich 1946.

— *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zollikon-Zürich ²1946.

CULLMANN, O., *Le retour du Christ*, Neuchatel-Paris [3]1948.
— *Christologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1957.

DAHL, N. A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941 (Lit.).
— *The Parables of Growth:* StTh 5 (1952), 132-166.
DALMAN, G., *Die Worte Jesu* I, Leipzig [2]1930.
DELLING, G., *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940.
DODD, C. H., *The Parables of the Kingdom*, London [2]1936 (Reimpr. 1948).
— *The Apostolic Preaching and its Developments*, London [2]1944.
DUNCAN, G. S., *Jesus, Son of Man*, London 1948.
DUPONT, J., *Les Béatitudes*, Brügge-Löwen 1954 ([2]I 1958).

EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testamentes* I, Göttingen [5]1957.
— *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament:* ThZ 12 (1956), 103-125.
EISSFELDT, O., *Jahwe als König:* ZAW 46 (1928), 81-105.

FASCHER, E., *Gottes Königtum im Urchristentum:* Numen 4 (1957), 85-113.
FEINE, P., *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin [8]1951, 68-88 (Lit.).
FILSON, FLOYD V., *Jesus Christ, the Risen Lord*, New York-Nashville 1956.
FLEW, R. N., *Jesus and His Church*, London [3]1943 (Reimpr. 1956).
FRAINE, DE, J., *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rom 1954.
FRICK, R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928.
FULLER, R. H., *The Mission and Achievement of Jesus*, London 1954.

GALL, A., BARÓN V., Βασιλεία τοῦ θεοῦ, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926.
GEWIESS, J., *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939.
— *Die Begriffe* πληροῦν *und* πλήρωμα *im Kolosser-und Epheserbrief:* Vom Wort des Lebens (Homenaje a M. Meinertz), Münster/W. 1951, 128-141.
GLASSON, T. F., *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London [2]1947.
— *His Appearing and His Kingdom. The Christian Hope in the Light of his History*, London 1953.
GLOEGE, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh 1929.

GRANT, R. M., *The Coming of Kingdom:* JBL 67 (1948), 297-303.
GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* Berlin 1957 (Lit.).
GRAY, J., *The Hebrew Conception of the Kingship of God. Its Origin and Development:* VT 6 (1956), 268-285.
GRESSMANN, H., *Der Messias,* Göttingen 1929.
GROSCHE, R., *Reich Gottes und Kirche: Pilgernde Kirche,* Freiburg i. Br. 1938, 41-76.
GROOS, H., *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament,* Bonn 1953.
— *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament,* Trier 1956.
GRUNDMANN, W., *Die Geschichte Jesu Christi,* Berlin 1957.
GUARDINI, R., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* Aschaffenburg 51948.
GUNTERMANN, F., *Die Eschatologie des heiligen Paulus,* Münster/W. 1932.
GUY, H. A., *The New Testament Doctrine of the "Last Things",* Oxford 1948.

HEINISCH, P., *Theologie des Alten Testamentes,* Bonn 1940.
HÉRING, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue,* Paris 1937.
HOLMSTRÖM, F., *Das eschatologische Denken der Gegenwart,* Göttingen 1936.
HOOKE, S. H., *The Kingdom of God in the Experience of Jesus,* London 1949.

IMSCHOOT, VAN, P., *Reich Gottes:* Bibellexikon, public. por H. Haag, Einsiedeln-Zürich-Koln 1951/56, 1412-1418.
— *Théologie de l'Ancien Testament* I, *Dieu,* Tournai 1954.

JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu,* Göttingen 31960.
— *Die Gleichnisse Jesu,* Göttingen 41956.
— *Jesu Verheissung fur die Völker,* Stuttgart 1956.
JUNKER, H., *Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes:* TrThZ 62 (1953), 65-79.

KÖRNER, J., *Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament:* EvTh 14 (1954), 177-192.
KRAUS, H. J., *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament,* Tübingen 1951.
— *Das Volk Gottes im Alten Testament,* Zürich 1957.
KUHN, K. G., *Art.* βασιλεία *(rabbinische Literatur):* ThWB I, 570-573.

KÜMMEL, W. G., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstein in der Urgemeinde und bei Jesus* (SB Ups 1), Uppsala 1943.
— *Verheissung und Erfüllung Untersuchungen zur eschatologischen Verkundigung Jesu*, Zürich [2]1953 (Lit.).
— *Jesus und die Anfänge der Kirche:* St. Th 7 (1953), 1-27.
KUSS, O., *Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament:* ThQ 135 (1955), 28-55.

LADD, G. E., *The Kingdom of God in the Jewish Apocryphal Literature:* Bibliotheca sacra 109 (1952) 55ff.; 164ff.; 318ff.; 110 (1953) 32ff. (No he podido consultarlo.)
LADRANGE, M. J., *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament:* RB n. s. 5 (1908), 36-61.
— *Le Règne de Dieu dans le judaisme:* ebd. 350-366.
LINDESKOG, G., *Gottesreich und Kirche im Neuen Testament: Ein Buch von der Kirche*, Gottingen 1951, 145-157.
LOHMEYER, E., *Das Urchristentum I. Johannes der Täufer*, Göttingen 1932.
— *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937.
— *Das Evangelium des Matthäus*, hg. von W. Schmauch, Göttingen 1956.
LOHSE, E., *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu:* EvTh 18 (1958), 145-157.
LUNDSTROM, G., *Guds Rike i Jesu Forkunnelse*, Lund 1947.

MAAG, V., *Malkût Jhwe:* Suppl. to VT VII, Leiden 1960, 129-153.
MANSON, T. W., *The Teaching of Jesus*, Cambridge [2]1935 (Nachdr. 1951).
— *The Sayings of Jesus*, London 1949 (Nachdr. 1950).
MANSON, W., *Bist du, der da kommen soll?* Zollikon-Zürich 1952.
MATTER, H. M., *Nieuwere opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jesus prediking naar de Synoptici* (Diss.), Kampen 1942. (No he podido consultarlo.)
MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testamentes*, 2 vols., Bonn 1950, en especial I, 27-146. (Traducción española: FAX, Madrid.)
MICHAELIS, W., *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten*, Gütersloh 1928.
— *Reich Gottes und Geist Gottes nach den Neuen Testament*, Basel, sin año (1931).
— *Versöhnung des Alls. Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes*, Gümlingen/Bern 1950.
MINEAR, P. S., *Christian Hope and the Second Coming*, Philadelphia 1954.
MOLLAT, D., *Art. Jugement dans le Nouveau Testament, Les Évangiles synoptiques:* DB Suppl. IV, Paris 1949, 1344-1359.
MOORE, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge 1927/30. (Reimpr. 1946/48).
MORGENTHALER, R., *Kommendes Reich*, Zürich 1952.

MOWINCKEL, S., *He That Cometh*, Oxford 1956.

MUSSNER, F., *Christus das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955.

— *Die Bedeutung von Mk 1,14s. für die Reichsgottes-Verkündigung Jesu:* TrThZ 66 (1957), 257-275.

NOACK, B., *Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Lc 17, 20-24.* (SB Ups 10), Uppsala 1948.

NOTH, M., *Gott, König, Volk im Alten Testament:* ZThK 47 (1950), 157-191 publicado también en: Gesammelte Studiem zum Altem Testament, München 1957, 188-229.

OEPKE, A., *Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17-19 in der neuesten Forschung;* StTh 2 (1948), 110-165.

— *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950.

— *Art.* παρουσία: ThWB V, 863-868.

OTTO, R., *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, München ³1954 (= ²1940).

PERCY, E., *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund 1953.

PERELS, O., *Kirche und Welt nach dem Epheser-und Kolosserbrief:* ThLZ 76 (1951), 391-400.

RAD, V., G., *Art.* βασιλεία *(Altes Testament):* ThWB I, 563-569.

— *Theologie des Alten Testament* I *Die Theologie der geschichtlichen*

— *Überlieferungen Israels*, München 1957.

REUSS, J., *Die Kirche als "Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus:* BZ NF 2 (1958), 103-127.

RIDDERBOS, H., *De Komst van het Koninkrijk. Jezus'prediking volgens de Synoptische Evangelien*, Kampen 1950.

RIESSLER, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928.

RINGGREN, H., *König und Messias:* ZAW 64 (1952), 120-155.

RISSI, M., *Zeit und Geschichte in der Offerbarung des Johannes*, Zürich 1952.

ROBERTS, H., *Jesus and the Kingdom of God*, London 1955.

ROBINSON, J. A. T., *Jesus and His Coming. The Emergence of a Doctrine*, London 1957.

SCHILDENBERGER, J., *Verheissung und Erfüllung:* Bibl 24 (1943), 107-124; 205-230.

SCHLIER, H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar,* Düsseldorf 1957.
— *Uber die Herrschaft Christi;* GuL 30 (1957), 246-257.
SCHLIER, H.; WARNACH, V., *Die Kirche im Epheserbrief,* Münster/W. 1949.
SCHMAUCH, W.; WOLF, E., *Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat* (Theol. Existenz heute, NF 64), München 1958.
SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus,* Regensburg [3]1954 (especialmente el excurso 31-39).
— *Das Evangelium nach Lukas,* Regensburg [3]1955.
— *Das Evangelium nach Matthäus,* Regensburg [3]1956.
SCHMIDT, K. L., *Art. βασιλεία (hellenistisches Judentum und Neues Testament):* ThWB I, 573-595 (Lit.).
— *Royaume, Eglise, Etat et Peuple: relations et contrastes:* RHPhR 18 (1938) 145-173.
SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes,* München 1954 (Lit.).
SCHÜRMANN, H., *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14) 15-18,* Münster/W. 1953 (= Schürmann I).
— *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20,* Münster/W. 1955 (= Schürmann II).
— *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38,* Münster/W. 1957 (= Schürmann III).
SCHURR, V., *"Reich Gottes" in der Verkündigung:* Paulus 23 (1951) 16-32.
SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tübingen [6]1951 (= [2]1913).
— *Das Messianitäts-und Leidensgeheimnis. Eeine Skizze des Lebens Jesu,* Tübingen [3]1956 (= 1901).
SCHWEITZER, H., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* Zürich 1955.
SHARMAN, H. B., *Son of Man and Kingdom of God,* New York-London [2]1944.
SJÖBERO, E., *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch,* Lund 1946.
— *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* Lund 1955.
SOMMERLATH, E., *Reich Gottes und Kirche:* ZsyTh 16 (1939/40) 562-575.
STAEHELIN, E., *Die Verkundigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* I, Basel 1951.
STANLEY, D. M., *Kingdom to Church:* ThSt 16 (1955) 1-29.
STREGE, M., *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik,* A. Schweitzers, Stuttgart 1956.

TAYLOR, V., *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels,* London 1937 (Nachdr. 1955).
— *The Gospel according to St. Mark,* London 1952.
— *The Life and Ministry of Jesus,* London 1955.
TESTA, E., *Gesù pacificatore universale,* Assisi, sin fecha (1956).

THEISSING, J., *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Breslau 1940.
Theologisches Wörtebuch zum Neuen Testament, edic. de G. KITTEL, traducido por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss. (= ThWB).
TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matth.—Ev.*, Leipzig 1959.

VIELHAUER, P:., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu:* Festschr. für G. Dehn, Neukirchen 1957, 51-79.
VÖGTLE, A., *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 Par.:* BZ NF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.
— *Art. Binden und Lösen:* LThK ^{2}II 480-482.
VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutesmentlichen Zeitalter*, Tübingen ^{2}1934.

WALTER, E., *Das Kommen des Herrn* II. *Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien*, Freiburg i. Br. 1947.
WALVOORD, J. F., *A Review of "Crucial Questions about the Kingdom of God":* Bibliotheca sacra 110 (1953) 1-10.
WARNACH, V., *Kirche und Kosmos: Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jahrigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, edit. por H. Emonds, Düsseldorf 1956, 170-205.
— *Die Kirche im Epheserbrief* (véase Schlier).
WEINEL, H., *Biblische Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen ^{4}1928.
WEISS, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen ^{2}1900.
WENDLAND, H. D., *Die Eschatologie des Reiches des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.
— *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938.
WERNLE, P., *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, Tübingen-Leipzig 1903.
WESTERINK, *H. J., Het Koninkrijk Gods bij Paulus* (Diss.), Hilversum 1937 (no he podido consultarlo).
— *De Malkoeth Sjamain bij Mattheus:* Arcana revelata (Festschr. für F. W. Grosheide), Kampen 1951, 149-162.
WIDENGREN, G., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955 (Lit.).
WIKENHAUSER, A., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster/W. ^{2}1940.
— *Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg L, 3:* Vom Wort des Lebens (Homenaje a M. Meinertz), Münster/W. 1951, 105-113.
— *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br. ^{2}1956.

WILDER, A. N., *Eschatology and Ethies in the Teaching of Jesus,* New York ²1950.
WINDISCH, H., *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes:* ZNW 27 (1928), 163-192.

ZORELL, F., *Novi Testamenti Lexicon graecum,* Paris ²1931.

PARTE PRIMERA

El reino de Dios en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo tardío

Capítulo I

EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Reino de Dios sobre Israel y el mundo

El pensamiento del reino de Dios extiende sus raíces hasta lo más profundo del Antiguo Testamento. El erudito judío M. Buber dice: "La realización del reino universal de Dios es el *próton* y el *escháton* de Israel" [1]; aunque este modo de pensar es impugnado, claro está, por otros investigadores. La idea del reino de Yavé no es una expresión privativa de la religión israelítica; ésta tiene otros medios de expresar su vinculación a Yavé y la subordinación de toda vida a El sometida, especialmente el pensamiento del pacto y de la elección [2]. El título de realeza divina y su veneración cúltica como melek (rey) no puede demostrarse con seguridad haya existido antes de la época monárquica del estado: Yavé ha sido llamado rey más por una hipérbole hímnica de palabras sublimes que por una actitud basada en la fe [3]. Si consultamos las fuentes, nos topamos

[1] *Königtum Gottes* LXIV.
[2] A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, 345.
[3] G. v. Rad: ThWB I 568, 29-47; del mismo, *Theologie des AT* I, 330s.

en primer lugar con el antiguo "canto del mar", interpretado por Moisés y los hijos de Israel tras el paso del Mar Rojo y la aniquilación de los egipcios. En este canto se dice: "¿Quién como tú, oh Yavé, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad? ¡Terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios! Tendiste tu diestra y los devoró la tierra. En tu misericordia tú acaudillas al pueblo que redimiste; y por tu poderío lo condujiste a tu santa morada... ¡Yavé reinará por siempre jamás!" (Ex 15, 11-13 18). Los versos intermedios tratan del temor y temblor de los pueblos de Canaán y presuponen ya la conquista de la tierra prometida. El canto del mar tiene que haber sido, consiguientemente, elaborado y reformado para fines litúrgicos; en estos textos resulta con frecuencia harto difícil, si no imposible, determinar el texto original más antiguo. Pero si nos internamos en el contenido del canto, nos sale al paso el pensamiento que ya movió a Israel en la época de la migración: Yavé es el caudillo de su pueblo, el jefe y auxiliador, el señor que cuida y defiende. Si ya entonces se empleaba para estos fines el predicado de rey es cosa que nos trae sin cuidado; incluso en el pensamiento, auténticamente semítico, vemos una forma previa y antigua de la realeza de Yavé [4]. El vidente Balaam presagia ya esto al invocar en las estepas de Moab, contra su voluntad, la bendición sobre Israel y profetizar su victoria: "No se ve iniquidad en Jacob, no hay en Israel perversidad; Yavé su Dios está con él; rey aclamado es en medio de él. El Dios que de Egipto le ha sacado; es para él la fuerza del unicornio" (Núm 23, 21s). El ser jefe poderoso de su pueblo, que hace inclinarse a los enemigos y a quien ningún pueblo puede hacer frente (cfr Núm 24, 8), constituye una raíz bien cimentada de la realeza de Yavé, tal como la comprendía Israel y como la celebraba, aun cuando los matices plenos del "júbilo real"

Véase L. ROST, *Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?:* ThLZ 85 (1960) 721-724.

[4] Así también H. GROSS, *Weltherrschaft* 22; véase también O. EISSFELDT: ZAW 46 (1928) 82-88 y 104. Una opinión distinta V. MAAG en Suppl. to VT VII, 129-153, en especial 141.

sean quizá más tardíos. El Deuteronomio revive estos recuerdos históricos de la época de la salida de Egipto: "No te ensoberbezcas en tu corazón y te olvides de Yavé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre, y te ha conducido a través del vasto y horrible desierto de serpientes y escorpiones, tierra árida y sin aguas..." (8, 14s). En las "Bendiciones de Moisés": "Ha hecho gracia a su pueblo, todos sus santos están en su mano. Reanudaron su marcha a pie, los llevó sobre sus alas" (33, 3). Luego se encomia la unión del pueblo como una acción de la realeza divina: "Hízose el rey de su Jesurún. Cuando se reunió la asamblea de los hijos del pueblo, de todas las tribus de Israel" (33, 5). El recuerdo y la exhortación mirando a esta época de gracia no enmudece en boca de los profetas (Miq 6, 4; Jer 2, 6s ; Is 63, 11-14) ni en el servicio litúrgico (Sal 77, 12-21; 78, 3-29).

Según estos textos Israel ve el reinado de Yavé en la actuación histórica de su Dios: no es ni un "reino" ni una "soberanía", sino un caudillaje y mando regio que tiene su origen en el poder absoluto de Yavé y se refleja en la dirección de Israel. Para la evolución total del pensamiento de basileia hay que tener bien en cuenta esta significación primitiva: Yavé *ejerce el dominio* como un rey. No es el poder quieto, sino en estado de ejercicio, ni el cargo, sino la función, no el título, sino la acción lo que determina el reinado de Dios en la Biblia. Pero Israel sabía que Yavé estaba justamente sobre él, pueblo elegido por la alianza, aunque es muy cuestionable si la celebración del pacto del Sinaí, al menos en sus principios, quedó establecida bajo el pensamiento del reino, y el hecho de si Israel hizo conscientemente un "pacto real" con su Dios (M. Buber). Si, pues, Yavé hace decir a Israel: "Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19, 6)[5] no se pretende otra cosa que poner de relieve la obligación de la santidad, pero nunca un concepto "teopolítico". Israel no es para Dios un instrumento político de un dominio cósmico pre-

[5] Para esta cita consúltese J. BAUER, *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex. 19, 6)*: BZB NF 2 (1958) 283-286.

meditado, sino un pueblo que debe observar su ley entre todos los demás pueblos y aceptar un "servicio sacerdotal para el mundo" (H. Gross). Dios le promete a cambio sus bendiciones, se compromete a custodiarle y le ayuda en medio de sus luchas; pero apenas se le considera como un jefe político o como rey. El pacto religioso repercute también en la vida política del pueblo, pero no adquiere por sí mismo un carácter político. Dios proporciona a Israel los jefes que le dirigen y gobiernan en su nombre. Estos pueden estar tan empapados de la soberanía de Dios que pueden exclamar como en el caso de Gedeón: "No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Yavé será vuestro rey" (Jue 8, 23), y el vidente Samuel se irrita ante el pueblo que ansía un rey terreno (1 Sam 8, 7; 10, 19; 12, 12)[6]. Sin embargo el pensamiento del reino terreno es perfectamente compatible con el reinado de Yavé. La monarquía davídica sábese instalada por Dios y afirmada para siempre por su misericordia (2 Sam 7, 12-16); el profeta Natán anuncia a David en el nombre de Dios: "Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad" (v 16). Yavé toma por hijo suyo al rey de Sión (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27s). El concepto del Cronista hace del trono de Jerusalén "trono real del Señor sobre Israel" (1 Crón 28, 5; 29, 23; 2 Crón 9, 8).

Pero esta benevolencia divina para con la casa real de David está muy lejos de aquella divinización del rey, que se encuentra en Egipto y Babilonia. La llamada "Myth-and-Ritual-School"[7] recalca de todos mo-

[6] La investigación crítica ve en el relato de 1 Sam la concurrencia de dos narraciones unidas artificialmente (cfr la "monarcófila", el reino referido a la voluntad de Dios en 1 Sam 9, 17); Véase v. RAD, *Theologie* 327. Una apreciación más positiva en A. WEISSER, *Samuel und die Vorgeschichte des Israelitischen Königtums;* ZThK 57 (1960) 141-161.

[7] Fundada por el inglés S. H. HOOKE; obras completas: "Myth and Ritual" (London 1953) y "The Labyrinth" (London 1935); *Myth, Ritual and Kingship,* Oxford 1958; véase además A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955); E. O. JAMES, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (London 1958).— Trabajos de la llamada "escuela de Uppsala": I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Uppsala, 1943; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré,* Lund 1947; A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn,* Zürich 1948; H. RINGGREN, *König und Messias:* ZAW 64 (1952) 120-147; G. WIDENGREN,

dos que lo mismo en Israel que en todo el Oriente ha cundido la idea del "*reinado divino*" y que sólo los grandes profetas del siglo VIII a. C. habían purificado el mundo religioso doctrinal de todo lo incompatible con el monoteísmo claro. Construye un esquema cultual-mítico en el que el rey desempeñaba un papel decisivo: anualmente se celebraba por año nuevo la renovación de la vida del cosmos y del pueblo; en ella el rey hacía las veces de éste, representaba simultáneamente al dios, que moría y resucitaba en la acción cultual-simbólica. Este dios-rey poseía, por tanto, para todo el pueblo, una función vital por antonomasia, que tenía lugar anualmente en la liturgia del año nuevo. Para estas ideas que quizá tengan su punto de contacto en el culto a la fecundidad en Egipto y en la ideología monárquica de Babilonia, nos brindan los textos de Ras schamra, la antigua Ugarit de Siria, un nuevo asidero, ya que sus cantos (por supuesto de difícil interpretación) reflejan el culto de un dios que muere y resucita de nuevo. Así aparece cerrado el círculo, ya que también en el antiguo suelo de Canaán, en inmediata vecindad con Israel, se puede probar un parecido "esquema de culto". Por lo demás, todavía no se ha demostrado suficientemente, excepción hecha de todos los problemas hermenéuticos de la historia religiosa de aquellos textos con relación a un mito unitario de la antigüedad en Oriente, que también Israel está incluido en la esfera de acción de estos pensamientos. Igual que en la narración de la Creación, dentro del plano de este culto todo nos dice que Israel se ha cerrado en banda frente a estos mitos. La crítica de esta corriente de investigación, admitida en Suecia, especialmente por la "Escuela de Uppsala", ha despertado muy pronto y se ha rodeado de fuertes argumentos. M. Noth, en un estudio sobre el origen y carácter de la monarquía israelítica, llega a la conclusión de que en Israel no ha existido tal ideología monárquica, sino que la monarquía ha sido creada por la acción del hombre en circunstancias históricas concretas y que nunca se atribuyó divinidad a la realeza de Jerusalén, y mucho menos a las de los estados de Israel y Judá [8]. H. J. Kraus afirma con otros investigadores que no puede demostrarse sin más ni más la fiesta anual de la "entronización" de Yavé (en la que el rey podía desempeñar un papel divino). Preferiría, en vez de esto, alumbrar una "fiesta regia de Sión", que tuviera su origen, no en fantasías míticas, sino en un hecho histórico: en la elección de Sión y de la di-

Sakrales Königtum im altem Testament und im Judentum, Stuttgart 1955 (vid. Bibliografía).—En cuanto a la crítica: H. H. SCHREY, *Die alttestamentliche Forschung der sog. Uppsala-Schule:* ThZ (Basel) 7 (1951) 321-341; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954; los estudios de O. EISSFELDT (nota 4), M. NOTH (nota 8) y H. J. KRAUS (nota 9).

8 M. NOTH: *Ges. Studien zum AT* 211 y 225. Véase también E. FASCHER: Numen 4 (1957) 88-89; S. MOWINCKEL, *He that cometh* 21-95.

nastía davídica, exteriorizada en el traslado del Arca de la Alianza a Sión, que se repitió en una procesión en la liturgia anual de aquella fiesta [9].

De hecho el Arca de la Alianza equivalía ya al trono de Dios. Esta consideración hay que remontarla hasta la época de la migración (cfr Núm 10, 35s.) y se conserva hasta que admitieron el Arca de la Alianza, primero en el santuario de Silo (1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2) y luego en el templo de Salomón. En el tabernáculo sagrado Dios quiere "morar" en medio de su pueblo (cfr Ex 25, 8s ; 26) y luego llena "esta morada" con su gloria (Ex 40, 34-38; cfr Núm 14, 10). Desde el "tabernáculo de la reunión", que estaba fuera del campamento [10], daba el Señor sus leyes a Moisés (Ex 37, 7-11). Cuando David ordenó el traslado del Arca de la Alianza a Jerusalén (2 Sa 6, 15), Sión se convirtió a la vez en lugar del santuario y de palacio real, en el que reinaba la dinastía de David en el nombre del Señor. Con la construcción del templo salomónico tiene ya Dios una "casa" sobre Sión, en la que morará su "nombre", pues su "morada" propia es el cielo (Oración de la dedicación del templo de Salomón, 3 Re 8, 27-30).

El "trono de Yavé" en el Santo de los Santos del templo encamina nuestra mirada a otros textos que tratan del trono celestial y de la corte de Dios. Este es un modo de pensar tan característico y de cuño tan antiguo que nos vemos obligados a considerarle más bien como una raíz peculiar y autónoma del polifacético pensamiento de basileia. En la magnífica visión de su llamamiento ve el profeta Isaías al Señor "sobre un trono excelso y elevado"; los serafines vuelan a su alrededor y le cantan sin cesar: "Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos (Yavé Sebaot). ¡Está la tierra toda llena de su gloria!" Esto es para Isaías una visión de realeza: "He visto con mis ojos al

[9] *Königsherrschaft Gottes* 50-90.

[10] Por lo que hace a la problemática aneja a la tradición del "santo Tabernáculo" véase P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, 236s ; F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 270-279; en cuanto al significado del Arca; W. EICHRODT, *Theologie des AT* I, 59s ; en cuanto a la problemática conjunta: G. v. RAD, *Theologie des AT* I, 233-240.

rey, Yavé Sebaot" (Is 6, 3 5). Aunque el profeta designa incluso el santuario celestial según la imagen del templo terreno (de Salomón), la expresión "Yavé Sebaot" y la presencia del ser celestial hablan, sin embargo, en favor del modo antiguo de pensar [11]. Hay que tener en cuenta, además, que los serafines alaban su gloria que llena toda la tierra. Abrese una anchura cósmica: desde el cielo gobierna el Señor todos los espacios de la Creación. Doquiera se busquen las razones últimas de aquel modo de pensar sobre el trono celestial y la corte de Dios, ésta revela en el Antiguo Testamento una faceta mucho más amplia de la realeza de Dios: su poder que, desde la Creación, abarca el mundo entero. Parecida a la de Isaías es la visión de Miqueas, hijo de Jimla, que llega ante Acab e, imperturbable, le anuncia en el nombre de Yavé la derrota de Israel (3 Re 22, 19). La "corte" celestial aparece también en el prólogo al libro de Job (1, 6; 2, 1) y su descripción poética de la Creación (38 7). En la revelación mayestática de Dios en la tormenta, tal como la describe el Salmo 29, los "hijos del cielo" glorifican a Yavé sobre las aguas diluviales, siéntase como rey eterno (v 10). Desde su santuario, desde su trono en el cielo escrutan sus ojos a los hijos de los hombres (Sal 11, 4). Los profetas hablan de Yavé descendiendo de su trono en los cielos para intervenir con su cólera, castigos, apoyo y salvación (Miq 1, 2ss ; Is 31, 4; cfr Am 4, 13). El Salmo 103, 19 ensalza la realeza cósmica de Dios con las palabras: "Ha establecido Yavé en los cielos su trono, y su reino lo abarca todo." También la gran visión de Ezequiel del "carro-trono" de Dios (Ez 1) está llena de reflejos simbólicos del reino de Dios, universal y trascendente a la vez [12].

En tales cantos y palabras proféticas creemos oír todavía otros tonos distintos de los del júbilo regio con que Israel da gracias al Señor de su alianza por la salvación y la victoria; pero ambas melodías van perfectamente sincronizadas y forman

[11] Véase A. Alt, L. c. 351: "De todo esto se desprende una relación de dependencia, que alcanza a Isaías, entre el reino de Yavé, su designación como Yavé Sebaot, y el Arca como su representación..."

[12] Cfr W. Eichrodt, *Theologie des AT* II, Leipzig, 1935, 102s.

un único acorde. El Creador, que tiene su trono en medio de su corte, y el gobernador del universo es el mismo que ha colocado su trono en el santuario terreno entre su pueblo; las "correspondencias" existentes entre las visiones proféticas (Is 6; Ez 1), pero ante todo la predicación de los profetas, atestiguan esta fe. El Señor de todas las cosas que está en los cielos es también el mismo que condujo un día a los padres a través del desierto tras la salida de Egipto. El Salmo 145 es un singular canto de alabanza al poder regio y universal de Dios en el mundo y en la historia de la humanidad: "Tu reino es reino por los siglos de los siglos, y tu señorío por generaciones y generaciones" (v 13). También para el Cronista existen solamente estos tonos llenos de plenitud: "Tuya es, oh Yavé, la majestad, el poder, la gloria y la victoria; tuyo el honor y todo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Tuyo, oh Yavé, es el reino, tú te alzas soberanamente sobre todo" (Oración de David, 1 Crón 29, 11). Sin embargo, este rey soberano se acerca también personalmente a quien ora con ánimo piadoso: "Pues Dios es ya de antiguo mi rey, el que obra salvaciones en la tierra" (Sal 74, 12) y viene a tomar en él carta de naturaleza el tratamiento de "mi rey y mi Dios" (Sal 5, 2; 44, 5; 68, 25; 84, 4; 145, 1). Israel no conoce una realeza de Yavé puramente trascendente, limitada al plano celestial. Cuando en el judaísmo tardío fue tomando carácter de lejanía la "morada" de Dios en la tierra, trasladándose al cielo, para poner así de relieve su superioridad al mundo y su trascendencia [13], no se designó, sin embargo, el cielo como su "reino" [14]. Para el pensamiento hebreo el reino supremo de Dios gobierna siempre el mundo y la historia. También Jesús

[13] Vid. G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, Giessen 1908, de modo especial 214-273; G. v. RAD en ThWB IV, 503-507; H. TRAUB, Ibid 511s ; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, especialmente 53-56; F. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, München 1955, 13-19.

[14] Esto sólo tiene lugar en el libro de la Sabiduría (de marcado influjo helenístico), donde haciendo referencia a la visión de Jacob en Bétel, se dice: "Ella (la sabiduría) le mostró el reino de Dios (βασιλεία θεοῦ) y le dio el conocimiento de las cosas santas" (10, 10).

conserva esta herencia; en un pasaje del sermón de la montaña habla de la maravillosa visión del reino cósmico de Dios: "Yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios, ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies, ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran rey" (Mateo 5, 34s).

La única consecuencia posible es que Yavé es también rey de todos los demás pueblos. Del mismo modo que sacó a Israel de Egipto, se mostró asimismo, según el profeta Amós, dueño de los destinos históricos de los filisteos y arameos (Am 9, 7). No puede ocurrir de otra manera en el monoteísmo absoluto predicado por los grandes profetas: "¿Quién no te temerá, rey de los pueblos? Pues a ti se debe el temor, y no hay entre todos los sabios de las gentes, y en todos sus reinos, nadie como tú" (Jer 10, 7). Los ídolos son sólo imágenes salidas de la mano del hombre: "Pero Yavé es verdadero Dios, el Dios vivo y rey eterno. Si él se aíra, tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su cólera" (Jer 10, 10). Jeremías funda expresamente el señorío absoluto y único de Yavé en su Creación: "Así, pues, habéis de decir: ¡Desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra! El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos" (vv 11-12). El hombre piadoso, que experimenta el gobierno de Dios en la naturaleza, también está convencido de que Yavé extiende su gobierno sobre el mundo de los pueblos: "Porque de Yavé es el reino, y El dominará a las gentes" (Sal 22, 29). No sólo los vivos experimentan su brazo poderoso, sino que también le glorifican los muertos: "Se curvarán los que al polvo cayeron; mi alma vivirá para El" (Sal 22, 30). Claro es que el imperio de Dios no está todavía extendido ni patente a todo el mundo, pero esto constituirá una esperanza viva para la época definitiva de la salud (cfr § 3).

Aunque el pensamiento del reino de Dios tenga diversas raíces, éstas han crecido, sin embargo, simultáneamente en la época religiosa del Antiguo Testamento y han creado un modo

unitario de pensar: Dios reina sobre la Creación, sobre Israel y sobre los pueblos, aunque haya diferencia por lo que hace al modo y medida. A El pertenece toda la gloria propia de un rey; pero su poder no es reconocido en todas partes en el mismo grado. Los vaivenes de la dialéctica histórica son incluso un espejo en que se refleja el estado de hombres y pueblos frente al reino de Dios. Dios puede servirse también de reyes gentiles, de Ciro, por ejemplo, para la consecución de sus planes; sigue siendo el Señor que mantiene en sus manos las riendas del gobierno del mundo y que dirige la historia (cfr Is 44, 24-28; 45, 1-16). Mirando a su propio destino y al poder de reyes y reinos extranjeros, Israel tiene que volver su pensamiento continuamente al reino de Dios. Así es como surgen todavía más ramas del tronco de las antiguas convicciones.

2. El reino de Dios en el culto

Antes de consagrarnos al retoño más vigoroso del pensamiento de basileia: la espera del reino escatológico, será bueno dediquemos un poquito de atención a la estimación cultual del reino de Dios. Los llamados "salmos de entronización" son, desde hace mucho tiempo, objeto de una discusión científica muy dura [15]. Se trata, limitándonos a los cantos casi generalmente admitidos dentro de este género literario, de los salmos 47, 93, 96 al 99. En ellos resuena la exclamación "Dios es rey", "Dios ha sido hecho rey" (Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1), que muchos investigadores quisieran calificar de "exclamación entronizatoria", o bien se celebra y canta con júbilo la toma de posesión de la realeza de Yavé en un sentido hiperbólico: "Dios sube entre voces de júbilo: Yavé entre el resonar de las trompetas. ¡Cantad a Yavé, cantadle! ¡Cantad a nuestro rey, cantadle! Porque es Yavé el rey de toda la tierra, cantadle con maestría. Es Dios el rey de las naciones que se asienta sobre su santo trono" (Sal 47, 6-9) [16]. "Porque Dios grande es Yavé, rey grande sobre todos los dioses" (95, 3). "Con las trompetas y los sones de la bocina, saltad de júbilo ante el rey Yavé..., delante de Yavé que viene, que viene a juzgar la tierra; juzgará al mundo con justicia y a los pueblos con equidad" (98, 6, 9).

Por lo que hace a la exclamación laudatoria "Jahwe malakh" (o "malakh Elohim") se discute si hay que traducirla por "Yavé *es* rey" o

[15] Ya que nos es imposible adentrarnos en el maremagnum bibliográfico, vamos a hacer alusión a los datos que A. R. JOHNSON nos brinda: *The Old Testament and Modern Study*, ed. by H. H. Rowley, Oxford 1951, 189-197; además véase GROSS, *Weltherrschaft* 36-44.

[16] Pero también podemos traducir este v 9 como presente; véase, por ejemplo, la versión de F. NÖTSCHER (Echter-Bibel, Würzburg 1947): "König ist Gott über die Heiden, Gott sitzet auf seinem heiligen Thron."

"Yavé *ha sido hecho* rey"[17]. Gramaticalmente parecería preferible la primera versión. En el segundo caso parece que la multitud de los cantantes tendría una impresión más vívida de la entronización de Dios, igual que si fuera un suceso que celebraran en la actualidad; resulta fácil de comprender el pensamiento de una entronización cultual de Yavé. El Salmo 47 es un argumento a favor de este modo de pensar y de él partió también S. Mowinckel en sus "Psalmenstudien II" (Oslo, 1922) para postular una fiesta propia de la entronización de Yavé acerca de cuya existencia se ha discutido hasta hoy (cfr nota 15). La Myth-and-Ritual-School aceptó esta tesis y pretendió constatar una coincidencia con un mito oriental común (cfr § 1). De estas consecuencias amplias y generalizadoras se ha distanciado ya S. Mowinckel en su última obra[18], pero se mantiene firme en aquella "situación vital" ("Sitz im Leben") litúrgica concreta y pretende, partiendo del pensamiento cultual de hoy, explicar el resurgimiento de la esperanza escatológica. Teniendo esta idea como punto de partida, pudo el Déutero-Isaías hacer que evolucionara la espera del reino escatológico de Yavé[19]. Otros investigadores ven justamente al revés la relación del gran profeta de la época salvífica futura con los salmos de entronización. Así reconoció H. Gunkel la existencia de esa fiesta y la pertenencia de esos cantos a ella, pero explicó su origen por el espíritu profético que, tomando los motivos de Babilonia, dirigía su mirada hacia el futuro y anticipaba en el culto el reino escatológico de Dios[20]. El Salmo 47 canta, según esto, "en espíritu de lírica profética, el final de los tiempos en que Yavé escala personalmente el trono de los mundos y queda constituido rey de toda la tierra"[21]. De hecho resulta mucho más probable que aquellos salmos, con su anuncio de que Yavé viene para juzgar los pueblos, presuponen la predicación profética, especialmente el Déutero-Isaías con su pensamiento escatológico del reino (véase el § 3)[22]. También H. J. Kraus, representante de la hipótesis de una "fiesta real en Sión" (cfr § 1), se niega, por este motivo, a vincular los Salmos de entronización con la antigua fiesta; se los imagina como una "procesión regia", como una

[17] La traducción "Jahwe ward König" trató de justificarla últimamente H. J. Krauss (L. c. 3-8); lo contrario sostiene Gross, *Weltherrschaft* 41s.

[18] *He that cometh:* la idea de la realeza de Dios parte de distintos supuestos en Egipto y en Babilonia y sus características son asimismo diversas (27-51); no nos consta con seguridad si el rey de Ugarit desempeñó en el drama cúltico el papel de representante de Dios (52-55); es imposible construir un "esquema cúltico" de tipo general (27).

[19] L. c. 138ss.

[20] *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 115s.

[21] *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1926, 201.

[22] Véase también la recensión de la obra de Mowinckel a cargo de R. de Vaux: RB (1958) 104.

situación cultual que tenía lugar por año nuevo, incluso en el segundo templo: esta situación repite el "retorno de Yavé a Sión", anunciado por el Déutero-Isaías (52, 7-10), y festeja la entronización de Yavé como rey de su pueblo; El ha hecho un pacto con Israel (y con todo el mundo creado); "comienza un reino nuevo. La historia definitiva ha comenzado"[23]. Tampoco resulta fácil comprobar esta conjetura[24]; pero, atendiendo al sentido de los cantos, hay que pensar en esta situación o en otra parecida por lo que a estos cantos hace; hay que pensar en el reino de Dios.

Apenas si puede quedar un resquicio de duda en cuanto al sentido del culto de estas canciones de alabanza de tono tan subido. Si fijamos la atención en el contenido de los himnos, no vemos otra cosa que la glorificación de ese reino de Dios, siempre duradero, sobre los cielos y la tierra, pero también sus maravillas en la historia de Israel y su poder sobre todos los pueblos. Establecemos relaciones con la Creación y con la historia, con los tiempos antiguos y con los últimos; y esto porque llegará un día en que éstos se someterán absolutamente al imperio de Dios y tendrán que soportar su juicio. Nos parece oír los ecos de los antiguos cantos de la Creación al leer en el salmo 93: "El es quien cimentó el mundo; no se conmoverá. Firme tu trono desde el principio, desde la eternidad eres Tú. Alzan los ríos, oh Yavé, alzan los ríos su voz, alzan los ríos su estrépito. Más que los bramidos de las aguas tumultuosas, más que los furores del mar, eres Tú magnífico en las alturas, oh Yavé." Igualmente "cósmica" es la descripción del salmo 97, cuyo clímax se basa en esta afirmación: "Porque Tú eres Yavé, el Altísimo sobre toda la tierra, inmensamente ensalzado sobre todos los dioses" (v 9). Pero tampoco falta una mirada a la historia de Israel en la que Dios ha realizado grandes maravillas: "El nos ha sujetado los pueblos. El ha puesto las gentes bajo nuestros pies. El ha elegido para sí nuestra heredad, la

[23] L. c. 122.

[24] Véase su crítica en GROSS, *Weltherrschaft* 40-43: este autor llega a la siguiente conclusión: "Esta invocación (la invocación a Yavé-Rey) ha sido la idea formal y motriz tanto de todas las fiestas israelíticas como de toda la vida del pueblo—incluso en la época monárquica—, sin que por esto haya que admitirla como la *única invocación cúltica de una fiesta propia*" (43).

hermosura de Jacob, su amado" (47, 4s). "Cantad al Señor un cántico nuevo, porque El ha hecho maravillas... Se ha acordado de su benignidad y de su fidelidad a la casa de Israel" (98, 3). "Moisés y Arón están entre sus sacerdotes; Samuel con los que invocan su nombre. Invocaban a Yavé y El les oía" (99, 6). También está polarizado hacia la Creación el salmo 95, que quizá no se cuenta entre los que integran la entronización, pero es muy instructivo por lo que atañe a la comprensión del culto. Después de describir la sublimidad de Dios sobre todos los dioses y sobre la creación (vv 3-5), prosigue: "Venid, postrémonos en tierra ante El; doblemos nuestra rodilla ante Yavé, nuestro hacedor. Porque El es nuestro Dios, y nosotros el pueblo que El apacienta, y el rebaño que El guía. ¡Que oigáis hoy de buen grado sus palabras!" (vv 6-7). La experiencia tomada del pasado, la testarudez de los padres en el desierto, las amenazas y los juicios de Dios (vv 8-11) son como un aviso para Israel y se han convertido "hoy" en el canto cultual que ahora suena, en una intimación indeclinable a oír la voz de Dios. En este salmo no se abre una perspectiva escatológica, pero quizá existía ya en el sentido y en el contenido de la liturgia a la que era inherente. En otros himnos irrumpe esta perspectiva con toda la fuerza: "Decid entre las gentes: ¡Reina Yavé! Decid también: El afirmó el orbe de la tierra y no se conmueve. El gobierna con equidad a los pueblos" (96, 10). En este suceso toma parte toda la creación: "Salte de júbilo el campo y todo cuanto hay en él y salten juntamente los árboles de la selva ante la presencia de Dios, que viene, que viene a regir la tierra. Regirá el mundo con justicia y a los pueblos con su fidelidad" (vv 7-9). Pero el reinado de Dios sobre los pueblos no aparece sólo como juicio, sino también como bendición cuando éstos reconocen su imperio: "Los príncipes de los pueblos se reunirán con el pueblo del Dios de Abraham; pues de Dios son los grandes de la tierra; de Dios, que a todos sobrepuja" (Sal 47, 10).

En el pensamiento cultual van íntimamente unidos, de consiguiente, el dominio de Dios sobre la Creación desde sus orí-

genes más remotos, su gobierno de la historia y su reinado escatológico. Aquí es donde se manifiesta la característica religiosa de la fe de Israel, pero también un fenómeno antiquísimo de su culto. Frente al pensamiento de este pueblo, netamente vinculado a la historia, surge la repugnancia de una interpretación puramente mítica de sus cantos de la Creación: el Señor, que tiene su trono sobre las aguas diluviales, es el mismo que ha hecho el pacto con los padres y el que actúa las victorias y las derrotas de Israel, su resurgimiento y humillación. Las fiestas de Israel no son festejos cíclicos de hechos naturales mitologizados, sino encuentros nuevos y vivos con el Dios que le ha elegido. Ocurre algo así como si Israel se reconcentrara en sí mismo y en su Dios. Resulta demasiado comprensible que, en una época de impotencia nacional, surja la gran esperanza: llegará el día en que Dios vuelva a tomar las riendas de Israel, y en que asimismo los pueblos extraños, que ahora oprimen a su pueblo escogido, se someterán a su yugo. Igual que como hemos dicho del origen de la esperanza salvífico-escatológica en Israel, ésta ha tomado un fuerte impulso también de la celebración de fiestas y de los cantos que en ellas resonaban. Precisamente los salmos de entronización nos lo meten por los ojos, pues revelan la característica del culto que podría denominarse "representación cúltica", en este caso, de la realeza de Dios. Mediante el "recuerdo" de las antiguas acciones salvíficas de Dios, de sus avisos y promesas vuelven a actualizar el encuentro histórico de Dios con el pueblo y enderezan nuevamente su reinado, salen al camino a la misma lejanía del futuro y experimentan la plenitud del imperio de Dios de un modo preferentemente cúltico. El júbilo vivo en la realeza de Dios pesa mucho más que la embriaguez personal a base de imágenes futuras, es una realidad actual y una plenitud cúltica. En este sentido podría hablarse casi de un reinado "cúltico" de Dios. Si la creación entera debe ir acorde con ese júbilo, si a ese cuadro escatológico se le añaden rasgos paradisíacos, si en un único himno se dan de la mano el recuerdo difuminado por la lejanía y la más osada previsión, tenemos que el culto es un "medio" entre los

primeros y últimos tiempos, entre el pasado y el futuro salvíficos, una realidad con carácter propio. Entendamos la "invocación regia a Yavé" como un mero anuncio de su reino perdurable por siempre o como una coronación real que se está originando cúlticamente en la actualidad, de todos modos esta invocación adquiere una especial "actualidad", tal como se expresa también en el "hoy" del salmo 95 (cfr Heb 3, 7-4, 13 en interpretación cristiana). "Aquí adquiere plenitud el profundo sentido de la festividad litúrgica como encuentro entre Dios y el pueblo, y esta plenitud consiste en que la antigua tradición histórico-salvífica de la creación, elección y celebración del pacto en el Sinaí se renuevan como una acción sacral, actual (...) y Dios se manifiesta en su poder y en su gracia salvadora ante el pueblo" [25].

Bajo este punto de vista cobran cierto interés también otros salmos, que acusan igualmente un uso litúrgico o que simplemente lo reflejan. El salmo 24 contiene una escena llena de vitalidad y que claramente procede de una procesión con el Arca de Yavé en dirección al templo. Ante las puertas se canta: "Alzad, oh puertas, vuestras frentes, alzaos más, oh antiguas entradas, que va a entrar el rey de la gloria." Pero oyen una contestación que les llega desde las puertas: "¿Quién es ese rey de la gloria?" La respuesta no se deja esperar: "Es Yavé, el fuerte, el poderoso, es Yavé, poderoso en la batalla." Y este diálogo cúltico vuelve a repetirse hasta la consigna (Gunkel): "Es Yavé Sebaot, el Señor de los ejércitos; El es el rey de la gloria" (vv 7-10). Dios entra en el santuario, sobre el Arca, como rey: ésta es una pieza litúrgica de tiempos antiquísimos. Pero llama la atención el hecho de que esté unida a otras, especialmente a una alabanza del Creador y Señor del mundo (vv 1-2), y luego a una "liturgia de la Tora" (Gunkel), en la que se pregunta por la condición del hombre que pretende entrar en el templo (vv 3-6). Quizá esta combinación pruebe otro uso litúrgico distinto de todo el salmo en tiempos posteriores. No ne-

[25] A. WEISER, *Die Psalmen* II, Göttingen 1950, 413s.

cesitamos preguntar acerca de la "situación vital" concreta, pero volvemos a reconocer que el pensamiento cúltico une los sucesos antiguos (entrada del Arca en el templo) con el uso actual (entrada de los peregrinos) y establece la totalidad bajo la idea madre de la gloria de Dios, de una gloria que llena de suyo la haz de la tierra, pero que se manifiesta peculiarmente en el santuario. Tal vez haya habido procesiones. El salmo 132, 8-10 (cfr v 14) nos pone ante los ojos la entrada con el Arca, a través de una estructura litúrgico-dramática; también el salmo 68, 25ss describe un cortejo de Dios: "Aparece tu cortejo, oh Yavé, el cortejo de mi Dios, de mi rey en el santuario. Preceden los cantores, detrás los músicos, en medio los coros de vírgenes con címbalos. Bendecid al Señor en nuestras asambleas, a Yavé, vosotros príncipes de Israel..." Luego se concluye la oración: "Sea Dios quien mande tus ejércitos; confirma, oh Señor, lo que en favor nuestro has hecho. Por tu templo en Jerusalén, te ofrecen dones los reyes." También aquí se le considera a Dios como Señor y rey actual; el texto está incluido en un salmo que pinta la fuerza arrolladora de Yavé con rasgos bélicos en medio de sucesos históricos, y describe su gobierno tanto en la Creación como en la historia. Es un sentimiento que fluye natural y espontáneo del cantor y se le convierte en una auténtica realidad: Yavé extiende su esforzado brazo sobre Jerusalén y su pueblo. Los himnos de Sión forman parte también de este modo de concebir las cosas. "El monte de Sión, delicia de toda la tierra, se yergue bello al lado del aquilón de la ciudad del gran rey. Dios en sus palacios es conocido refugio..." (Sal 48, 3s. Otros ejemplos pueden verse en Sal 84; 87; 122). También los Salmos del rey, los del rey terreno de Sión, se convierten en alabanza de la realeza de Dios, puesto que el vástago de David es tan sólo el lugarteniente del rey eterno y del Señor del pacto israelítico (véanse especialmente los Salmos 2; 20; 21; 45; 72; 132). No podemos, sin embargo, hacernos más prolijos; basten los ejemplos citados para dejar bien sentado que el pensamiento del reino de Dios ha penetrado, en toda su anchura y plenitud, el culto de Israel y ha tomado en

él una fuerza bien definida; más aún, una altura sublime. La alabanza cultual de Yavé-Rey se convierte incluso en una forma fenomenológica muy peculiar de la realeza de Dios, o sea, en una forma de su poder actual, tomada de las profundas raíces del pasado y de la esperanza en la plenitud y perfección futuras.

3. El reino escatológico de Yavé

"La idea fundamental en la esperanza del futuro (en Israel) es siempre el reino de Dios, su llegada victoriosa como rey y la liquidación definitiva de cuentas con sus enemigos. La manifestación de su reino sigue a su propia victoria, a la victoria de Yavé. Aparece como Rey y toma posesión de su reino" [26]. Los orígenes de la esperanza salvífica en Israel son oscuros, por cierto; se ha pretendido derivarlos de elementos míticos, del culto, de influjos extraños (por ejemplo del parsismo), pero sin excluir la historia propia del pueblo, ni la fe en su Dios. No necesitamos emprender el estudio de este vasto problema, puesto que sólo pretendemos abarcar el pensamiento central con que poder empalmar el mensaje de Jesús. Sin embargo, habría que tener una cosa bien fija: a través de las horribles catástrofes que se cebaron sobre Israel, la aniquilación de los reinos de Israel y Judá, el cautiverio de Babilonia, y la penosa reconstrucción en la época de los persas, en que tampoco se vio la autodeterminación nacional por ningún sitio, fue tomando proporciones cada vez mayores la corriente del pensamiento mesiánico y de las esperanzas escatológicas de Israel, absorbió todo el judaísmo posterior y, en tiempo de Jesús, tenía más fuerza que nunca. Cuantas menos esperanzas había de que volviera a retoñar por sus propias fuerzas, cuando más en lonta-

[26] MOWINCKEL, *He that cometh* 143; cfr también EICHRODT, *Theologie* I, 326s. De la opinión de Mowinckel, y poco después de sus "Psalmenstudien", se hizo A. BARÓN V. GALL, βασιλεία τοῦ θεοῦ 20ss ; sólo que este investigador rechaza radicalmente un origen de la esperanza salvífica judía anterior al exilio. Según su modo de pensar, con la esperanza en el reino de Dios está íntimamente vinculada incluso la transformación de la religión de Israel anterior al exilio en la religión legal del judaísmo, posterior al exilio (197ss). Todas las profecías relacionadas con el reino de Dios proceden, según él, de la época después de la cautividad de Babilonia, y hay que considerarlas, caso de hallarlas en profetas anteriores al destierro, como "apéndices" posteriores (209ss).

nanza se veía la felicidad de un reino nacional propio (pues el reino de los Asmoneos trajo consigo tremendas decepciones), tanto más se edificaba sobre la base de las promesas de Dios y de su victoria, implorándose con fervor cada día más renovado la magnificencia del reino de Dios en los tiempos finales. En el estudio que tenemos entre manos sólo nos importa (ya que más no podemos) conocer los rasgos esenciales de esta imagen del futuro en los escritos del A. Testamento, para tener en cuenta, en tanto sea posible, una diferenciación.

Los profetas escritores no suelen hablar con mucha frecuencia del reino de Dios, sino que prefieren escoger otros símiles e imágenes, así como un mundo conceptual distinto. En ellos se puede ver una crítica del reino terreno de su época. Los reyes en Israel y Judá les parecían una especie de caricaturas de la realeza, y su gobierno nada tenía que ver con las formas propias del reino escatológico. Pero se ha observado justamente que la predicación profética, tanto en su anuncio de desventuras como en las promesas de salud, presupone el pensamiento del reino de Yavé y, en medio de un fondo unitario, se puede contemplar un cuadro en blanco y negro [27]. Puesto que Israel fue infiel al Dios de la alianza y, a pesar de todo, siguió siendo el "hijo unigénito" (Ex 4, 22; Os 11, 1; Jer 31, 9 20), por eso precisamente anunciaban los profetas terribles castigos temporales sobre el pueblo y dejaban de nuevo, en marcado contraste, el camino libre para la salud definitiva que había de venir; por esto derrocará un día a los pueblos opresores del extranjero, los vencerá y juzgará, manifestando de nuevo su reino bendito, más hermoso que nunca, en toda su plenitud y esplendor. La predicación de desgracias y de salud pone de relieve sólo "dos caras de la misma moneda" (L. Dürr). Del mismo modo, el juicio y la salvación en el "día de Yavé" son sólo una expresión diversa de un reino de Dios que va a manifestarse.

El juicio sobre los pueblos, aunque primeramente se considere como temporal y paulatinamente se le llegue a mirar como

[27] L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925, 40ss.

juicio del final de los tiempos, llena muchas páginas de los libros proféticos y no precisamos estudiar aquí su desarrollo. También halla su caso en los "salmos de entronización" (cfr § 2). Claro que el gran juicio de Dios ya toma proporciones universales en Jeremías. Todos los pueblos beberán de la copa del furor de Dios (Jer 25, 15ss); tras los reyes que rodean a Israel debe el profeta dárselo a gustar "a todos los reyes, próximos y lejanos, y a todos los reinos de la tierra que habitan la superficie de ella (v 26). "Ruge Yavé desde lo alto; desde su santa morada alza su voz... contra todos los moradores de la tierra. Porque juzgará Yavé a las gentes, y será juicio este contra toda carne. Los malvados los daré al filo de la espada" (vv 30s.). La descripción que Ezequiel hace de la invasión de Gog y los ejércitos del norte adquiere proporciones cósmicas. Al llegar Gog a la tierra de Israel se enciende la ira de Yavé y arrastra consigo todas las naciones, llenas de consternación (Ez 38, 18-23). El es quien aniquila al descreído ejército de los pueblos (39, 1-7). "Haré ante las gentes muestra de mi gloria, y todas las gentes verán las justicias que yo hago..." (39, 21). El horizonte que nos presenta el "Apocalipsis de Isaías" es igualmente cósmico y universal (Is 24-27). El cap 24 describe la desolación de la tierra, la maldición que en ella se cebará y luego el terrible juicio de Yavé, acompañado de terremotos, y su victoria sobre todos los poderes creados, incluso de la milicia de los cielos en la altura. "Entonces, aquel día, visitará Yavé la milicia de los cielos en la altura, y abajo a los reyes de la tierra... cuando Yavé Sebaot sea proclamado rey. Y sobre el monte de Sión en Jerusalén resplandecerá su gloria" (Is 24, 21 23). En las visiones de Daniel, especialmente en los caps 2 y 7, el reino de Dios va destruyendo todos los reinos de la historia; pero su descripción completa, alusiones simbólicas, aspectos celestes, y fechas apocalípticas entrañan ya otro carácter: estamos ya en los umbrales del judaísmo tardío (véase para esto el § 6).

Para nosotros tiene aún más importancia la profecía salvífica de la gloria del futuro reino de Dios, del estado feliz que sigue al juicio purificador. No faltan proverbios proféticos que

ponen nuevamente de relieve el pensamiento del reino de Dios precisamente en unas circunstancias tan turbias y tan graves por las que atravesaban las relaciones de Israel con Dios, y al mismo tiempo anuncian la restauración del antiguo pueblo de Dios.

Claro que es difícil fijar la cronología de estos oráculos. Aun cuando tales profecías han sido transmitidas por profetas antiguos, la investigación crítica pregunta si no han sido admitidos oráculos posteriores en su libro. No hay que hacer recaer esta sentencia, partiendo de un escepticismo de principios, contra una profecía salvífica anterior al exilio. El príncipe de los profetas, Isaías, ha revelado, con una visión auténticamente profética, no pocas cosas por lo que hace a la salud futura y a su Salvador. En el libro de los Doce Profetas hay, en cuanto al contenido y género de los oráculos, muchas dudas cronológicas; esto se comprende cuando uno se representa al vivo la transmisión de las palabras proféticas y sus colecciones. Para los oráculos en particular y para su problemática tenemos que remitirnos a los comentarios.

Al describirse en Miqueas la reunión de la comunidad dispersa de Dios bajo la imagen del pastor y del rebaño, vuelve a tomar vida la idea antigua del reino de Yavé: "Yo le congregare como en el peligro se congregan las ovejas... Y delante de ellos irá su rey, y a su cabeza Yavé" (2, 12s). Jerusalén se convierte en el centro del nuevo reino de Dios sobre su pueblo. "Y a la coja le daré descendencia, y a la descarriada le haré un pueblo poderoso, y Yavé reinará sobre ellos en el monte de Sión desde ahora para siempre", así suena otro oráculo de Yavé (4, 7). El retorno se convierte igualmente en un segundo éxodo: "Apacienta con tu cayado a tu pueblo, el rebaño de tu heredad... Muéstranos tus prodigios como al tiempo en que nos sacaste de Egipto" (7, 14s). La imagen de Yavé, buen pastor, está vinculada en Jer 23, 1-4 y en Ez 34 con la crítica de los pastores humanos que hasta entonces han gobernado Israel. El gran capítulo de los pastores en Ez 34 muestra de modo especial la imagen ideal del pastor divino, tal como iba tomando incremento en la época de la gran depresión: "Yo mismo apacentaré mis ovejas, y yo mismo las llevaré a la majada, dice

el Señor Yavé. Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, vendaré la perniquebrada y curaré la enferma, guardaré las gordas y robustas, apacentaré con justicia" (vv 15s). A continuación anuncia el profeta que Yavé ejercerá el oficio de pastor, por medio de un pastor que El suscitará, por su "siervo David" (vv 23s); vuelve a surgir con esto una nueva esperanza mesiánica, unida a la anterior (cfr también Jer 23, 5s).

Un éxito especial del reino escatológico de Dios lo constituye el hecho de que también los pueblos gentiles corran hacia Sión. Esta peregrinación de los pueblos al monte de Dios es un antiguo oráculo que surge paralelamente en Miqueas (4, 1-4) e Isaías (2, 2-4). Aun cuando sirvan de fondo a este cuadro ideas antiguas del monte de Dios[28], están, sin embargo, al servicio, dentro de las profecías soteriológicas israelíticas, de la gloria de Dios que ha de venir sobre Jerusalén. La "cumbre más elevada" de la tierra será Sión, y en ella colocará Yavé su trono, como rey universal para gobernar los pueblos y enseñarles sus caminos. Con estas ideas se ve perfectamente diseñado un universalismo salvífico que tuvo muchísima importancia en la predicación de Jesús (cfr Mt 8, 11s par). Al lado del juicio contra los pueblos impíos, hallamos la salud para los hombres de buena voluntad, dispuestos a la conversión. También éstos estarán sometidos al benéfico influjo e imperio de Dios, aunque el rango de primacía le pertenezca a Israel: correrán como un río hacia Jerusalén donde Dios manifiesta su gloria, pensamiento que tiene gran repercusión durante la época de las persecuciones (véanse Jer 16, 19; Is 56, 7; 60; 66, 19-21; Zac 2, 14s ; 8, 20-22; 14, 16, etc.) y llega hasta el Nuevo Testamento[29]. Este reino universal de Dios, por lo que hace a su contenido, significa la realización de su santa y bendita voluntad, un orden moral nuevo. La Ley (Tora) sale de Sión, y la palabra de Yavé, de Jerusalén (Is 2, 3). A la vez se realiza igualmente la paz entre los

[28] Véase H. GRESSMANN, *Der Messias* 164-170; en cuanto a su crítica, cfr. DÜRR, L. c. 94-105; GROSS, *Weltherrschaft*, 59; además H. WILDBERGER, *Die Völkerwallfahrt zum Zion Jes* II, 1-5; VT (1957) 62-81.

[29] Cfr. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung*, 48ss.

pueblos (2, 4; cfr 9, 6, además Zac 9, 9s como acción del Mesías, Rey de la paz)[30].

Y no sólo será el mundo de los pueblos el que tenga parte en el reino escatológico de la paz de Dios, sino que también la tendrá la creación entera. Las fieras de rapiña darán de mano sus crueles instintos (Is 9, 6-9), Dios hará un pacto con las bestias del campo, las aves del cielo, y con los reptiles de la tierra (Os 2, 20), toda la naturaleza sufrirá un cambio asombroso, se renovará la paz del paraíso (Is 35, 1-10). Esto significa la realización de un pensamiento que desempeña un papel importantísimo en toda la escatología: las últimas cosas serán como las primeras, y al final de los tiempos retornarán de nuevo los tiempos pasados, los tiempos antiguos[31]. Tampoco es de extrañar que el enmarque panorámico del reino futuro de Dios se vea adornado con la fecundidad de la tierra, la abundancia de trigo, vino y aceite, aquella plenitud de bendiciones que constituía para los orientales la suma de la felicidad (véase ya esta misma idea en Gen 27, 28; 49, 11). ¿Cómo podría imaginarse uno, según el modo común de ver las cosas en Oriente, con más viveza y atractivo la felicidad y grandeza de aquel día sino siguiendo los antiguos ideales de Oriente?"[32]. Sin embargo, los profetas están muy lejos de imaginarse el reino futuro de Dios de una manera pura y simplemente materialista y terrenal.

Todos estos motivos: conversión de los pueblos, concentración sobre el monte de Dios, paz y felicidad perfecta, confluyen en el cuadro magnífico del banquete de Dios narrado en el Apocalipsis de Isaías (Is 25, 6-8). Pero el pensamiento que emerge muy por cima de todos los demás es el de la comunidad con Dios que allí hallará Israel y todos los pueblos, y que será su verdadera felicidad y su júbilo perfecto (v 9). Este magnífico cuadro de la comunidad de mesa con Dios, de la comunidad de camaradas salvados en Dios, e incluso de la impertur-

[30] Más detalles en H. GROSS, *Weltfrieden* 96-103.

[31] De más puntualizada consideración es este pensamiento a partir del libro de H. GUNKEL "Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" (1895, ²1921 sobre Gen 1 y Apc 12); véase ahora GROSS, *Weltfrieden* 64-68; 78-93.

[32] DÜRR, L. c. 101.

bable bienaventuranza del individuo, no ha sido desdeñada por Jesús, tal como lo dan a conocer sus parábolas del banquete.

El *Déutero-Isaías* vuelve a tomar por su parte el pensamiento del reino de Dios en una visión nueva y característica, y así se convierte en anunciador propiamente tal. También conoce el motivo de un nuevo Exodo, pero no un éxodo precipitado y fugaz como la salida de Egipto, sino completamente pacífico y bajo la protección y sombra de Dios (Is 52, 11s). "Va Yavé a vuestro frente, y vuestra retaguardia es el Dios de Israel" [33]. Pero la imagen dominante es ésta: Dios mismo viene a través del desierto, como sobre un camino real amplio y llano (40, 3s), y su llegada se convierte en una epifanía real (40, 5). Jerusalén hablará, como mensajera de gozo, a las ciudades de Judá: "He aquí a vuestro Dios. He aquí al Señor Yavé que viene con fortaleza..." (40, 9s). Incluso se le sigue considerando como pastor (40, 11), pero revestido de rey y acompañado de boato real (43, 15; 44, 6). El dominador divino no viene, sin embargo, para el desquite o el juicio, sino como Redentor de su pueblo. Los títulos plenos que lleva consigo la imagen que de Dios tiene el profeta suenan así: "Yavé, rey de Israel y su redentor, Yavé Sebaot" (44, 6). Un heraldo (LXX: εὐαγγελιζόμενος precede al retorno de Yavé a Sión: "Anuncia la paz, que te trae la buena nueva, que pregona la salvación diciendo a Sión: Reina tu Dios" (52, 7). Texto inmediatamente concatenado con la predicación de Jesús, y que se convierte en el punto de partida del "evangelio" [34]. Esto es un acontecimiento que introduce un nuevo período en la historia de la salvación, la época salvífica verdadera y definitiva. Se cantará un cántico nuevo al Señor, su alabanza desde los confines de la tierra (42, 10). "No os acordéis más de lo de otras veces, no hagáis

[33] El pensamiento de un "nuevo Exodo" se halla, por otra parte, con mucha frecuencia, cfr Os 2, 16s; Is 11, 16: Jer 31, 2-6; Ez 20, 30-38. Véase para esto J. BRIGHT, *Kingdom of God* 142ss.; J. BONSIRVEN, *Règne de Dieu*, 15.

[34] Cfr Mc 1, 14s con Is 52, 7 LXX; Mt 11, 5; Lc 4, 18 con Is 61, 1 LXX. El verbo εὐαγγελίζεσθαι se halla además en Is 40, 9 y 60, 6, el sustantivo εὐαγγέλιον en este sentido sólo en el NT; véase además G. FRIEDRICH en ThWB II, 706s; 715s; 724-726.

atención a lo pasado; que voy a hacer una obra nueva..." (43, 18s). Correspondiendo a la firme creencia del profeta en Dios y en la Creación (cfr 40, 12-31; 42, 5; 44, 6-20; 45, 12 18), ésta en su totalidad debe estar acorde en el júbilo por la redención de Israel (42, 10; 49, 13). Vuelve a resurgir el campo agostado (43, 19), toda carne ve la salvación de Dios (40, 5). Los pueblos alaban a Dios (45, 14-17); el templo se convierte en casa de oración para todos los pueblos (56, 7).

En esta visión profética se ven todos los elementos esenciales, condensados en el concepto que Jesús tiene de basileia: la buena nueva del advenimiento del reino de Dios, la vuelta a la salud escatológica que le acompaña, una época completamente nueva, en la que reina Dios para júbilo de los redimidos; pero también la amplitud universal, que no excluye los demás pueblos, la gozosa adoración del Dios de todos y la espontánea subordinación a su santa voluntad, una idea religiosa completamente acendrada y pura por lo que hace al reino de Dios que, a pesar de todo, no degenera o se espiritualiza en imágenes o reflejos pálidos. Es el reino escatológico de Dios el que gobierna perfectamente la humanidad y la creación.

Un pensamiento echamos, sin embargo, de menos en el Déutero-Isaías: el de un lugarteniente en la tierra del reino de Dios. "El pregona, con una exclusión completa de la dinastía davídica, el reino de Yavé en todos los efectos para la nueva Jerusalén, reino tal como tuvo su realización en la época premonárquica, en la alianza de las doce tribus" [35]. Por el contrario, el "siervo de Yavé" juega un papel importantísimo y que originariamente siempre hay que atribuirle; Jesús toma esta profecía de una manera característica. A pesar de este fuerte contacto de Jesús, fortísimo mirando a la herencia de su pueblo, con la profecía del Déutero-Isaías al fondo, el mensaje de Jesús no es fácilmente comprensible atendiendo sólo a esto.

La esperanza en el jefe ideal de la casa de David tiene todavía más fuerza en otros profetas. La antigua promesa al gran

35 H. J. KRAUS, L. c. 104.

rey: "Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad" (2 Sam 7, 16) no se ha echado en saco roto. Un antiguo oráculo anuncia: "Aquel día levantaré el tugurio caído de David y repararé sus brechas, alzaré sus ruinas, y le reedificaré como en los días antiguos" (Am 9, 11s)[36]. También el niño maravilloso profetizado por Isaías se sienta sobre el trono de David. El reafirmará el reino mediante el derecho y la justicia (Is 9, 6); es una vara del tronco de Jesé (11, 1). En Miqueas se halla escrito sobre este dominador que procede de los días antiguos y que será grande hasta los confines del mundo (Miq 5, 1ss). Jeremías promete que Dios hará surgir en los días venideros a la casa de David un "retoño justo"; "Como verdadero rey, reinará prudentemente y hará derecho y justicia en la tierra" (23, 5). Según Ezequiel, el mismo David en persona parece encarnarse en el pastor (34, 23) y rey (37, 24) señalados por Dios: "Mi siervo David será su rey por siempre" (37, 25). En el reino mesiánico de Dios se llega simultáneamente al cumplimiento de una alianza de paz nueva y eterna, y Dios establece su santuario para siempre en medio de Israel. "Pondré en medio de ellos mi morada y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (37, 27). La espera del rey y reino davídicos es la principal corriente de la esperanza salvífico-mesiánica en el judaísmo tardío; pero va tomando diversas estructuras según se considere a ese príncipe ideal como príncipe de la paz o como guerrero de Dios, y su reino como una realización de la santidad y justicia de Dios o bien como la restauración política de Israel[37]. En las postrimerías del Antiguo Testamento, la imagen religiosa del Mesías-Rey presenta el aspecto reflejado por Zacarías: "Alégrate con alegría grande, hija de Sión. Salta de júbilo, hija de Jerusalén. Mira que viene

[36] El pasaje es considerado por la crítica en su gran mayoría por una profecía posterior al exilio; cfr, por ejemplo, GRESSMANN, *Messias* 233s ; MOWINCKEL, *He that cometh*, 18s : la opinión contraria F. NÖTSCHER a este pasaje (Echter-Bibel), pero también J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, New York 1955, 42s.

[37] La calificación de "hostil" y "belicoso" del Mesías hay que buscarla muy atras, cfr EICHRODT, *Theologie* I, 320s.—Acerca de la profecía sobre David, véase además G. F. MOORE, *Judaism* II, 324ss.

a ti tu rey justo y salvador... y promulgará a las gentes la paz, y será de mar a mar su señorío, y desde el río a los confines de la tierra" (Zac 9, 9s). Sin embargo, este cuadro no quedó sin empañar; hubo también otros pensamientos y corrientes que llenaron la época "entre ambos Testamentos". Para comprender la situación en que Jesús tuvo que ejecutar su reino escatológico, tenemos que adentrarnos todavía más en el judaísmo tardío.

Capítulo II

EL JUDAISMO TARDIO

4. La esperanza en el reino mesiánico de Israel

Las expresiones sobre el reino de Dios no son tan frecuentes en los escritos tardíos del judaísmo como sería de esperar ateniéndonos al testimonio de los evangelios. Pero constituiría por la misma razón una postura falsa fijarnos solamente en la expresión "reino de Dios" en toda la vasta literatura apócrifa y rabínica, en los escritos del helenismo judío y de los grupos aislados: el pensamiento mismo embriaga la totalidad de la escatología judía, en su rica evolución y clara diferenciación, y va tomando diversas estructuras de conformidad con ellas [1]. Aunque ya se ha sometido a ensayo todo género de clasificaciones de las múltiples ideas sobre el señorío y reino de Dios, vamos a tratar, no obstante, de hacer resaltar, en vistas al planteamiento de nuestro problema, ciertos modos de considerar típicamente el asunto.

La antigua escatología "nacional" informa, incluso en los

[1] Véase Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums* 213-222; Moore, *Judaism* II, 371-376; Bonsirven, *Judaïsme* I, 435-457; Volz, *Eschatologie*, 368-381.

dos últimos siglos antes de Cristo, en su misma época y en la del Cristianismo primitivo, los sentimientos e ideas de amplios sectores del pueblo. La opinión dominante y al mismo tiempo "usual" es que Dios enviaría al Mesías-Rey, al "hijo de David" y por su medio restauraría el reino de Israel, según el antiguo esplendor de la alianza de las doce tribus, libres del dominio extranjero y de la miseria, pero también purificadas para un fiel servicio del Señor, en vistas al exacto cumplimiento de la Ley.

Pero, frente a algunas incomprensiones, quede de una vez para siempre bien claro que esta expectación no se desnudó de su atuendo religioso, o sea, que no se pensó en una liberación política a secas. El cántico de Zacarías (el "Benedictus") es el documento que quizá nos dé una *impresión más favorable de cuanto* venimos diciendo, de lo que pensaba un judío piadoso (no sólo un círculo de los "mansos de la tierra"): "Liberación de los enemigos y de la mano de todos cuantos nos odian", para luego "servir a Dios en santidad y justicia todos los días de nuestra vida" (Lc 1, 71 75). Frente a este *objetivo* se hallaban unidos incluso los Zelotes con los restantes grupos del pueblo; sólo que se creían obligados a combatir por la fuerza de las armas a los opresores extranjeros que aplastaban al pueblo de Dios, al igual que a emplear el camino de la revolución contra ellos, y esto justamente partidos de su concepto apasionado por el reino exclusivo de Yavé en Israel.

Nótese, además, que incluso la escatología "nacional" ha sufrido un cambio desde los estadios más antiguos de los profetas hasta los más modernos del judaísmo posterior. Antes era Dios mismo quien levantaría su trono y haría que el Mesías reinara en su nombre; ahora se convierte el Mesías con mucha frecuencia "en el instrumento victorioso de Dios para la instauración del reino de la monarquía" [2].

Los evangelios son los mejores testigos de la esperanza en el reino mesiánico de Israel; siempre suponen un fondo judío sin describirle, y pueden servirnos de hermosas fuentes de la opinión popular. Los hijos de Zebedeo al pedir los dos primeros puestos (Mc 10, 37 par) reflejan brillantes esperanzas terrenas, Simón Pedro en su intento de apartar a Jesús del ca-

[2] MOWINCKEL, L. c. 313. Considera el "espíritu belicoso de la línea macabea" como el momento más influyente del cambio de concepción.—Cfr además BILLERBECK IV, 858-880.

mino de la pasión (Mc 8, 32 par), repetido luego por los apóstoles, según Lucas (Lc 19, 11; 22, 38; Act 1, 6), los galileos tras la multiplicación de los panes (Jn 6, 15), el pueblo en la entrada de Jesús en Jerusalén—aunque el giro lingüístico "el reino venidero de nuestro padre David" es significativo, singular y chocante (Mc 11, 10)—, el ladrón que estaba crucificado con El (Lc 23, 42 con la variante "cuando llegues a tu reino") y los discípulos de Emaús (Lc 24, 21). Esta esperanza religioso-nacional queda insuperablemente esclarecida en los Salmos de Salomón, que proceden del siglo I antes de nuestra era y por cierto de círculos farisaicos. Según el Salmo de Salomón 17, 23-51 el hijo de David reducirá a cenizas a los opresores extranjeros; Jerusalén quedará purificada de los paganos, reunirá y gobernará al antiguo pueblo de Dios para que viva en justicia y santidad. Los de casa se verán rechazados, mientras que los pueblos paganos vendrán desde lejos a contemplar en Jerusalén la gloria de Dios, el Mesías imperará sobre ellos como rey justo puesto por Dios. Por El alcanza Dios su señorío sobre la tierra, lo ejerce sobre Israel y los pueblos gentiles que van adhiriéndose a El por medio de su Ungido, vástago de David. Al final dice: "El Señor mismo es nuestro rey por siempre jamás." Así se verifica el antiguo sueño del reino de David, en el que sólo el Ungido del Señor es lugarteniente de Dios sobre la tierra. Pero su dominio se concibe como religioso, como un imperio que acarreará las bendiciones del cielo y la paz a Israel y a los gentiles mediante la práctica de su divina ley.

El pensamiento de la restauración de Israel y de su imperio bajo la sombra de su Dios y rey se extiende a través de la mayoría de los testimonios de la fe judía, por muy diversos matices que adquieran al pintarnos las bendiciones mesiánicas. De mucho valor para la expectación del pueblo son las antiguas plegarias judías que ciertamente proceden en parte de una época tardía, pero no se limitan únicamente a retratarnos un estado psicológico tras las grandes catástrofes nacionales, la guerra judía y la revolución de Bar-Kochba. Ya en la más antigua recensión palestiniana de la Plegaria de las 18 peticiones

(Schᵉmone 'esre) se dice: "Vuelve atrás a nuestros jueces como antes y a nuestros asesores como en el principio; sé rey sobre nosotros tú solo" (11.ª petición). Para ello hay que contar, por supuesto, con la eliminatoria del reino de los sin Dios (Imperio Romano): "Extermina por completo el imperio sacrílego y redúcelo pronto a cenizas en nuestros días" (12.ª petición). En el Qaddisch (plegaria litúrgico-ritual) oímos: "Que El dirija su reino y haga prosperar su redención, haga nacer a su Mesías y libre a su pueblo durante vuestra vida y en vuestros días, y durante la vida de toda la casa de Israel pronto y en los tiempos cercanos." La petición del aniquilamiento del pueblo impío de Roma vuelve a surgir también en la plegaria de Musaph del año nuevo, en la que en seguida nos tropezamos con la siguiente expresión: "Y Tú, Yavé, Dios nuestro, gobierna pronto como rey sobre todas tus obras en Jerusalén tu ciudad, sobre el monte Sión, morada de tu gloria." También la oración de 'Alenu, atribuida a Rab († en 247) confiere expresión a la esperanza de que Yavé reinará por siempre jamás sobre todos los habitantes del orbe de la tierra [3]. La ardiente nostalgia por el Mesías, el deseo de destrucción del imperio sin Dios, pero también el carácter religioso y moral del reino mesiánico son fácilmente palpables en estos testimonios de sentimiento y de vida religiosa, sensibles en todas partes y con la misma fuerza.

El Libro de los Jubileos (probablemente del siglo II a. C.), que no menciona Mesías alguno, pero que participa de la esperanza en el pacto salvífico-escatológico de Dios con Israel, dice: "Luego edifico mi santuario y moro en medio de ellos; seré su Dios y ellos serán mi pueblo en verdad y justicia" (1, 17s). El monte Sión se convierte en centro del reino universal de Dios: "El Señor aparecerá ante todos los ojos, y luego conocerán todos los hombres que soy Dios de Israel, padre de todos los hijos de Jacob y rey sobre el monte Sión por toda la eter-

[3] Véanse los textos en BILLERBECK I, 178, el texto más acabado de la plegaria 'Alenu con los "malkhijjoth" anejos en P. FIEBIG, *Rosch ha-schana (Mischna* II, 8), Giessen 1914, 49-53. Véase además DALMAN, *Worte Jesu* I, 311-314; BONSIRVEN, *Judaïsme* I, 446s.

nidad. Luego serán santas Sión y Jerusalén" (1, 28; cfr también 23, 26-31). Parece como si oyéramos el "Padre nuestro, rey nuestro" de las plegarias judías posteriores. Igualmente vemos el rango superior que ocupa Israel en la literatura de Henoch, que marca ya un fuerte contraste moral entre los elegidos y justos, por una parte, y los impíos y pecadores por otra. En la gran visión de los pastores de los pueblos nos hallamos con israelitas fieles a la ley, que serán glorificados por Dios tras la persecución y la opresión: "He aquí que vi cómo todas las restantes ovejas y todas las demás bestias de la tierra y los pájaros del aire caían a tierra, reverenciaban a aquellas ovejas (los judíos fieles a la Ley), les imploraban y obedecían al imperio de su palabra" (Hen etiop 90, 30). En los "Testamentos de los Doce Patriarcas", donde hay que distinguir la genuina elaboración judía de la cristiana [4], hay algunos pasajes que hablan de la aparición de Dios [5], y en el T Dan 5, 13 se dice: "Jerusalén no permanecerá largo tiempo desierta... y el Santo de Israel es su rey..."

Esta debió ser la primitiva causa judía. La interpretación cristiana se ve donde se interpreta injustificadamente la epifanía del reino de Dios aplicándola a Jesucristo, por ejemplo, en este pasaje que citamos a continuación: "... En humildad y pobreza, y quien en El confía, será en realidad rey en los cielos." La elaboración cristiana es muy instructiva por lo que hace al pensamiento de basileia en la antigüedad cristiana (¿siglo II p. C.?); aquí, por ejemplo, la concepción del *cielo* como basileia, es idea posterior y casi marginal en el NT (cfr § 24). En algunos otros pasajes se concibe el reino de Yavé sobre Israel como una dimensión histórica sensible, que ya pertenece al pasado; así el T Jos 19, 12: "Mi reino se desmorona entre vosotros, lo mismo que la choza en un viñedo, que desaparece tras la vendimia"; o el T Benj 9, 1: "El reino de Dios no volverá a vosotros, pues El lo hará desaparecer de un momento a otro." Esto nos recuerda de manera chocante a Mt 21, 43. Parece que en estos círculos cristianos se admitieron ciertas ideas

[4] Cfr M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 195s., para las citas aducidas, especialmente 90-92.

[5] T Sim 6, 5; T Lev 4, 4; 5, 2; T Jud 22, 2; 23, 5; T Zab 9, 8; T Nepht 8, 3; véase además R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, Paris 1930, 96s.

judías sobre una manifestación histórico-inmanente del reino de Dios, ideas que no se acoplan propiamente a un concepto estricto sobrenatural. Por tal pensamiento cristiano apareció luego en Jesucristo el reino de Dios. Cfr T Jud 24, 5: "Luego resplandecerá el cetro de mi reino; surgirá un vástago de vuestra raíz." El reino de Dios ha sido quitado a Israel y se ha abierto con preferencia a los gentiles: "De él surge un cetro justo para las gentes, para juzgar y salvar a todos cuantos invocan al Señor" (Ibid v 6).

En las partes judías de los Sibilinos fluyen por doquier imágenes e ideas juntamente; pero también en ellas aflora el reino escatológico de Dios y la gloria de la nueva Jerusalén: "Luego aparece entre los hombres el reino magnífico del rey eterno. Llega un rey santo y reinará en el mundo entero por todos los siglos... ¿Cuándo llega, pues, ese día y el reino del Dios eterno, del gran rey?" (Sib III, 47-56). Todos tendrán que sacrificar al Gran Rey (III, 808). Se entremezclan cuadros apocalípticos; el Mesías baja del cielo con un cetro que le ha dado Dios; ejerce represalias, abate el trono de los hombres que obran la iniquidad (V 414-419). "Pero ha llenado de esplendor la ciudad que Dios escogió para sí, la ha hecho más resplandeciente que las estrellas, el sol y la luna, la ha decorado de adornos y ha levantado un templo..." (V 420ss). Todos los fieles y los justos pueden considerar ahora la gloria de Dios y anunciar su gloria, su honor; desaparecen la violencia y el pecado. Esta es la última época de los Santos, cuando Dios, el creador del gran Templo, lo dé por terminado (V 426-433). Todo esto es un testimonio del helenismo judío, aun cuando la autenticidad judía del libro V sea muy discutida [6]. Lo mismo ocurre con la esperanza del viejo Tobías lejos de la patria; los israelitas "volverán de la cautividad y edificarán magníficamente la ciudad de Jerusalén, y en ella la casa de Dios, gloriosa, como de ellas han dicho los profetas" (Tob 14, 5). No hallamos ideas de represalia en los judíos piadosos y mansos; sino que, por

[6] Cfr H. C. O. LANCHESTER: *Charles, Apocrypha* II, 373s. La traducción del original alemán tiene también en cuenta la de A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen* (Tusculum-Bücherei) 1951.

el contrario, se sigue esperando aún en la conversión de los gentiles: "Pueblos numerosos vendrán de lejos al nombre del Señor, nuestro Dios, trayendo ofrendas en sus manos, ofrendas para el rey del cielo. Las generaciones de las generaciones exultarán en ti" (13, 13; 14, 6).

También los dos grandes Apocalipsis judíos del siglo I p. C., en demanda de consuelo tras la catástrofe de Jerusalén, mantienen bien en alto las antiguas esperanzas, a pesar de su fuerte trama apocalíptica, con una escatología que busca otros caminos de expresión (cfr § 6). Así es como participa el Apocalipsis siríaco de Baruch su modo de pensar acerca de la restauración y resurgimiento de Israel: El Mesías convoca a todos los pueblos; hace que unos vivan y mata a los otros. Quienes ni conocieron ni oprimieron a Israel siguen viviendo, pero sometidos a Israel (72, 2-6). También en el libro 4 de Esdras se conoce al Mesías davídico que echa en cara a los pueblos sus iniquidades (12, 32). En otra parte de la obra, en la visión del hijo del hombre (cap 13), que afirma la redención de toda la creación, se dice nuevamente del Salvador: "El mismo sube la cumbre del monte Sión. Luego llega a Sión y todo queda claramente reconstruido..." (13, 35s). Por muchas diferencias que presenten los testimonios citados, la antigua expectación nacional fluye como una corriente subterránea y va imponiéndose progresivamente.

Todo esto hay que esperarlo en absoluto del judaísmo de los escribas; pero la altísima estimación de la Tora y, como resultante, la piedad vinculada a la ley han dado también un matiz peculiar al pensamiento de la basileia (véase el § 5). Igualmente queda afincada la antigua herencia nacional y como fundida con la teología de la Tora. Primeramente ha surgido de modo especial el pensamiento del reino de Dios. Las antiguas traducciones arameas, los Targumim, que interpretan y acercan a la vez el texto hebreo, hablan con satisfacción del reino de Dios y, por cierto, mediante la configuración abstracta de "reino" (malkhutha) de Dios.

Así interpreta el Targum de Miq 4, 7, "Yavé reinará como rey": "El reino de Dios será manifiesto"[7]. Aquí se atestigua que la expresión "reino de Dios" (o bien, con la perífrasis y elisión del nombre de Dios, "reino de los cielos"), no designa reino alguno, sino la función del mando regio de Dios. El reino de Dios aparecerá escatológicamente, es decir, Dios aparecerá luego manifiesto en su reino sobre Israel y el mundo. El judaísmo tardío estaba encariñado con estas figuraciones abstractas y las usaba en lugar de la palabra (verbum); así se explica cómo la expresión "reino de Dios" se convirtió en término técnico. Los rabinos designaban con el nombre de "malkhijjoth" todos los textos que trataban del reino de Dios.

Los rabinos exigían alabar a menudo el reino de Dios. "Una plegaria ritual que no tiene en cuenta el reino de Dios no es tal plegaria"[8]. La Mischna pide que, con motivo de la fiesta del Año Nuevo, no se digan menos de diez "malkhijjoth" (pasajes laudatorios del reino de Dios[9].

Vista en su contenido, vive también en esta literatura, fuertemente dominada por el pensamiento del reino eterno de Dios y siempre dentro de un campo de acción vital y de sustancia eterna, la esperanza en la institución del reino de Dios, encuadrado totalmente dentro del sentido de la antigua escatología nacional. Los Targumim interpretan muchos textos de la Escritura mesiánicamente, entresacando de ellos una relación con el Mesías, que llega investido de un poder divino, quebranta el poderío de los extranjeros y conquista el reino de Israel[10]. Los rabinos esperan la revelación plena del reino de Dios sobre Israel sólo para la época mesiánica. Así R. José de los Galileos (hacia el año 110 p. C.) interpreta como futuro el imperfecto de Ex 15, 18 que, atendiendo al contexto, dice: Yavé es Rey, y lo comenta así: "Si los israelitas al pie del mar hubieran dicho: Yavé ha sido constituido rey por siempre y por toda la eternidad (perfecto), ninguna nación ni lengua hubiera dominado jamás sobre ellos; pero dijeron: Yavé será rey por siem-

7 DALMAN, *Worte Jesu* I, 83, con amplios ejemplos; cfr también BILLERBECK I, 179.

8 bBr 12a (Goldschmidt, ed. brev. I, 50).

9 *Rosch ha-schana* IV, 6a (Fiebig 103).

10 Más detalles en v. GALL, L. c. 397-400; MOWINCKEL, L. c. 282s.

pre y eternamente, es decir, para el futuro" [11]. Por tanto, Israel no ha llegado aún a degustar el reino eterno de Dios. R. Elieser ben Hyrcanos (hacia 90 p. C.) se extiende acerca del cuándo y cómo en la época de la más profunda humillación bajo el yugo romano: "*¿Cuándo quedará aniquilado el nombre de* éstos? (se refiere a los Romanos). Cuando desaparezca el culto de los ídolos y su adoración y cuando Dios sea único en el mundo, y su reino por toda la eternidad, en esa hora saldrá Dios y luchará con estos gentiles... Entonces será Yavé rey sobre toda la haz de la tierra" [12]. El triunfo de Israel está magníficamente expresado en el Midrasch al Salmo 99 (§ 1); al verso del Salmo "Dios reina. ¡Temen los pueblos!", da R. Jehuda (ben Simon, hacia 320) la siguiente interpretación: "Mientras los israelitas estén en el exilio no es perfecto el reino de Dios, y los pueblos disfrutan de bienestar. Pero cuando Israel sea redimido, entonces será perfecto el reino de Dios y los pueblos temblarán." En el Targum a Abd 21 se dice: "Subirán liberadores al monte Sión, para juzgar la gran ciudad de Esaú (es decir, Roma), y se manifestará el reino de Yavé sobre todos los moradores de la tierra, y el reino de Yavé será para toda la eternidad" [13].

Si nos fijamos a continuación en los grupos aislados, entonces despiertan nuestro interés los textos de Qumran. Por cierto que en ellos es bastante rara la expresión "reino de Dios" (malkhuth); pero la idea existe. En el "Rollo de la Guerra" (1QM, VI, 6) se dice lo siguiente: "Pero al Dios de Israel pertenece el reino y dará fuerza a los santos de su pueblo", y en otro lugar (1QM, XIX, 5-8): "Gózate, Sión, en gran manera, y saltad de júbilo, ciudades todas de Judá... Los poderes de los pueblos y sus reyes te servirán, se postrarán ante ti... Hija de mi pueblo, habla con voz jubilosa, adórnate de magníficos atavíos y... y a Israel en un reino eterno" [14]. En el Apéndice cita-

[11] Mekh. Ex 15, 18; véase en BILLERBECK I, 179.
[12] Mekh. Ex 17, 14; ibid.
[13] Citado por BILLERBECK, en la citada obra.
[14] La traduocción de los pasajes relativos al "rollo de la guerra" (1QM) sigue

do a la "Regla de las Sectas" se lee en una plegaria ritual para el Sumo Sacerdote: "El Señor te conceda la paz eterna y el reino (malkhuth) (desgraciadamente aquí nos hallamos con una laguna en el texto)..." [15].

Además de ésto, la idea del reino de Dios tiene una aplicación diversa en estos textos. Ha entrado dentro de la categoría de intimidad la alabanza del gobierno de Dios sobre toda la creación, tal como suena en los cánticos de alabanza (hodajoth). Según 1QH XIII, 11 las obras divinas en la creación deben pregonar la gloria de Dios mediante su "reino"; aquí nos hallamos también con otra expresión (memschala) que, por otra parte, se usa como sinónimo. Realmente maravillosa es otra locución que, por cierto, no es rara: El Angel de Dios y los Santos en el cielo están en su "reino", hasta el punto de que también éste aparece como un círculo de la acción regia de Dios. Esto se ve claro en el paralelismo de 1QM XII, 1s: "Pues una multitud de santos hay [para ti] en los cielos, y legiones de ángeles en tu santo reino (z^{e}bul)... y has puesto a los elegidos de tu santo pueblo entre [los héroes, y el número] el nombre de todo su ejército está junto a ti en el lugar de tu santidad y... en tu magnífico reino (z^{e}bul)." Parece que memschala y malkhuth deben tener el mismo significado. Así, pocas líneas más abajo, puede leerse (1QM XII, 7): "Más tú, oh Dios, eres [honrado] en la magnificencia de tu reino (malkhuth) y la comunidad de tus santos está en medio de nosotros para ayudarnos"; en otro lugar (1QM I, 14s): "Y en la séptima suerte somete la poderosa mano de Dios el ejército de Belial a todos los Angeles de su reino (memschala) y a todos los hombres [de su suerte]." Con ello el cielo se convierte no en un "reino" cerrado de Dios, sino en un plano regio determinado donde se reconoce el reino de Dios. Por lo demás, los ejércitos de los cielos militan con los elegidos sobre la tierra y dan parte a éstos de la gloria celestial. Por último, en los textos de Qumran, el reino de Dios sobre el cielo, la creación y—en la victoria escatológica—sobre el mundo de los hombres es un todo; una alabanza que lo abarca todo resuena en 1QH X, 8: "Tú eres el príncipe de los ángeles y el rey de todo en la gloria y el Señor de todo espíritu y el dominador de todo lo creado."

Más importante que todos los giros lingüísticos es el pensamiento teológico que late tras la concepción de la "guerra

las directrices de la de H. BARDTKE en ThLZ 80 (1955) 401-420 Los puntos suspensivos denotan lagunas textuales, los corchetes conatos de restauración del texto a cargo del mismo H. BARDTKE.

15 1QSb III, 5; véase en D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Qumran Cave I*, Oxford 1955, 123.

de los hijos de las tinieblas contra los hijos de la luz". Puesto que las disposiciones exactas se dejan considerar con mucha dificultad sólo como modos simbólicos de expresión, se dan aquí con toda seguridad indicaciones para la Guerra Santa. La época de redacción del rollo es discutida; su origen se pone parcialmente en una época muy temprana (tiempo de los Macabeos)[16], y en parte se coloca en un estadio más tardío[16a]. Pero, ateniéndonos al contenido, se da por sentado que el espíritu guerrero va de la mano con pensamientos apocalípticos. La gente está convencida de que hay que echar mano a las armas para el reino y la victoria de Dios, pero al mismo tiempo se sabe uno cierto de la ayuda de El y de sus ejércitos de ángeles.

Cuando se confirma esta visión hacia la época precristiana de la comunidad de Qumran (de grupos semejantes también), aparecen asimismo a otra luz los zelotas posteriores a la época de Cristo y a la guerra judía[17]. No eran en modo alguno meros defensores políticos de la paz, nacionalistas fanáticos o revolucionarios salvajes que no comulgaban con las ideas de otros compoblanos, sino luchadores imbuidos del espíritu macabeo, que rompían lanzas en pro del reino de Dios y de la teocracia en Israel. Judas el Galileo no fue, pues, un "sofista" que fundara una "secta propia" que "nada tenía de común con las demás", tal como se le imagina Flavio Josefo[18], sino un hombre que encarnó el antiguo ideal común de todos los judíos fieles a la ley, y sólo de un modo especial rechazado por los fariseos, es decir, mediante una rebelión abierta contra la do-

[16] Cfr L. ROST, en ThLZ 80 (1955) 205-208; el mismo en EvTh. 18 (1958) 108.

[16a] Sólo para la época romana: Y. YADIN. *The Scroll of the War...*, Jerusalem 1955 (los reparos de F. NÖTSCHER a esta obra en BZ 1957, 153), también J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, 109s, quien considera 1QM como un testimonio del "esenismo de carácter zelota" en la época de Jesús (cfr también 58-62). J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre...*, Paris 1958, XIII atribuye la obra "al maestro de la justicia", final del siglo II a. Cristo. J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau de la guerre...*, Leiden 1959, 22-25, admite un escrito fundamental apocalíptico no mucho después de 164 a. C., mientras que el verdadero orden de la guerra es posterior.

[17] Cfr W. R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York 1956, quien resume asimismo de una ojeada la postura que hasta ahora ha mantenido la investigación en torno a los zelotas (24-44).

[18] *Bell. Jud.* II, 118 (Niese VI, 176).

minación romana, con la fuerza de las armas. La comunidad de Qumran, que quizá vivió durante un lapso de tiempo enfrascada en pensamientos más pacíficos, pero que—según los hallazgos arqueológicos en Khirbet Qumran [19]—tuvo que tomar parte activa en la guerra judía, nos ha venido a probar que "entre el período macabeo y la época de los zelotas hubo una continuidad vital". El nacionalismo judío "no habría sufrido cambios esenciales entre la época de los Macabeos y la de los Zelotas" [20].

Al repasar estos testimonios de procedencia tan diversa, se puede ver, en lo polifacético de los rasgos judíos comunes, la herencia de la historia y de la religión de Israel y la esperanza común: el recuerdo de la alianza de Dios con Israel, la monarquía de Dios instituida con tal motivo y la mirada nostálgica al reino en que aparecerá con todo esplendor el reino de Dios. En amplios sectores se espera al vástago de David como Mesías-Rey y se conceptúa a Jerusalén como centro de su reino, pero también como monte de Dios al que peregrinarán los pueblos. Con frecuencia desaparece la figura del caudillo salvador. Unas veces toma grandes proporciones el reino de Dios, otras se le describe con rasgos más humildes por lo que hace a sus repercusiones morales y religiosas. Aquí "aparece"—como en la antigua profecía—a través de la intervención única de Dios, allí mediante el poder de su Ungido; más allá deben prepararse los hijos de Israel para la guerra santa, pero contando con la asistencia de las milicias celestiales. La nostalgia, no obstante, del reino mesiánico de Israel sigue subsistiendo por doquier en el pueblo [21], toma cuerpo en tiempo de angustia y de lucha y aboca en la cálida exclamación: ¡Pronto! ¡También en nuestros días tiene que aparecer el reino de Dios!

19 Cfr R. DE VAUX, en RB 61 (1954) 232-234, y RB 63 (1956) 567.

20 FARMER, L. c. 169 y 171 (tesis principal de su libro).

21 Cfr BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums* 223: En la masa más considerable del pueblo "subsistió siempre una peculiar esperanza nacional en un poderoso rey terreno".

5. La doctrina rabínica de la ocultación presente y de la manifestación futura del reino de Dios

Los escribas farisaicos han profundizado también teológicamente en el estudio del reino de Dios. Punto de partida de su amplia concepción lo constituye el gobierno común y universal de Dios, tal como está basado en su acción creadora; Dios es el Señor del cielo y de la tierra. La plegaria de 'Alenu, que sintetiza y reproduce bellamente la concepción rabínica del reino de Dios y que es atribuida al gran sabio Rab (propiamente Abba Arikham fundador de la Escuela Superior de Sura en el Eufrates, † en 247 p. C.) [22], comienza así: "Obligación nuestra es alabar al Señor del universo, engrandecer al Creador del mundo." En abierto contraste con los paganos que adoran las vanidades y la nada, "nosotros nos prosternamos, adoramos y damos gracias al rey de reyes, al Señor; bendito sea el que extiende los cielos y echa los cimientos de la tierra, su estancia gloriosa son los cielos de arriba, y la morada de su poder en las alturas de las alturas". Estos ecos ya nos son familiares, los hemos percibido en los cantos y salmos paleotestamentarios y también en los escritos del judaísmo posterior. Pero, ¿cómo se comporta este reino de Yavé sobre toda la creación, reino que subsistirá por siempre, este reino imperecedero, su mando plenamente reconocido en los cielos, altamente cantado por los ángeles, con su reino sobre los hombres, sobre Israel y todos los pueblos? Precisamente en esto ha pensado el rabinismo y su religión de la Ley, que entendió la Tora como el obsequio más valioso de Yavé a Israel, así como el deber más grande impuesto sobre sus hombros; ha sido considerada como al

[22] Texto en FIEBIG, *Rosch ha-schana* 49-51; la traducción está un tanto aligerada.

servicio del pensamiento del reino de Dios. Resulta claro que los pueblos no han reconocido todavía los plenos derechos del reino de Dios; esto es una tarea privativa de Israel en esta época histórica, tarea que es llevada a cabo mediante un fiel e inconmovible monoteísmo y una observancia celosa, minuciosa hasta en los más menudos detalles, de la Ley. Y así nos explicamos cómo prosigue la plegaria de 'Alenu: "El es nuestro Dios, no hay otro alguno, en verdad es nuestro Dios y no hay nada fuera de El..." Pero en este afán religioso y moral, también esperan los adoradores del único Dios verdadero, que el reino de Yavé se revelará un día ante la faz de todo el mundo, frente a todos los pueblos. Toda la segunda parte de la plegaria está consagrada a esta esperanza. "Por eso esperamos, Yavé, Dios nuestro, verte pronto en el resplandor de tu fuerza, eliminar los ídolos de la tierra, y las vanidades deben también verse extirpadas; poner orden en el mundo mediante el reino (malkhuth) del Todopoderoso, y que todos los hijos de los hombres invoquen tu nombre..."

Así se concluye el lugar teológico por lo que atañe a la postura de Israel entre los pueblos. La historia de Israel, por otra parte, se convierte en la única asignatura teórica de la repercusión del reino de Dios en la humanidad. La vocación de los Patriarcas, la elección del pueblo de Dios, la celebración del pacto en el Sinaí, las relaciones tan variadas y de tan amplia envergadura de Israel y el Dios de su alianza se ven empujadas ahora bajo el pensamiento del reino de Dios; va tomando incremento una especie de teología de la historia salvífica del reino de Yavé, corrobóranse los puntos de vista sobre las épocas altas y bajas de la historia en la subordinación de Israel a su único rey [23]. El género humano del tiempo del diluvio ha "rechazado" los mandamientos y el yugo de Dios (Hen eslav 34, 1), y Dios era efectivo sólo sobre el cielo; pero Abraham le constituyó rey sobre cielos y tierra" [24]. En el Midrasch in-

[23] Véase para lo que sigue a BILLERBECK I, 172-178.

[24] Siphre Dt 32,10 § 313-BILLERBECK I, 173; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques* n.º 355.

terpretábase el "entonces" de Ex 15, 1 de modo que sólo desde el "canto del mar" quedó fijo sobre la tierra el trono de Dios (Sal 93, 2)[25]. En Egipto y en el Sinaí incorporó Israel e hizo carne y sangre propias el reino de Dios, obligándose, mediante la celebración del pacto, a guardar los mandamientos. En Mekh. Ex 20, 2 llega a detallarse aún más diciendo que Dios se ha hecho acreedor a un derecho especial de regir como rey al pueblo israelita por razón de los beneficios de que colmó al pueblo durante su tránsito por el desierto; mediante su solemne sí declararon unánimemente su disposición de aceptar el reino de Dios con alegría[26]. Fundándose en estos o parecidos detalles echan con gusto mano los escribas a comparaciones con un rey terreno: antes de reinar sobre Israel Yavé es un rey que está "de pie"; luego tiene un trono sobre el que "se sienta"; un rey sólo promulga sus leyes y disposiciones una vez que ha sido reconocido por sus vasallos, y otras cosas por el estilo. En la época de la teocracia terrena se sentó Salomón sobre el trono de Yavé; mediante una idealización retrospectiva llega a entenderse esto como un verdadero reino universal: "Así como el trono de Dios llega de un confín al otro del mundo, así gobierna el trono de Salomón de un extremo a otro de la tierra"[27]. Pero una vez que los Israelitas pecaron, les fue arrebatado el reino y entregado a los pueblos de la tierra... Mañana, cuando los Israelitas hagan penitencia, volverá a tomarlo de los pueblos y se lo restituirá a Israel"[28].

Es casi sorprendente el hecho de hallar voces que reconozcan el "imperio impío de la tierra"; entre éstos tenemos a Rab Schela (hacia 220): "Alabado sea el Misericordioso que ha concedido al mundo un imperio semejante al imperio de los cielos"[29]. Estos clementes rabinos buscaban

[25] Ex. rabba 23, 1-BILLERBECK I, 173; S. M. LEHRMAN, *Midrasch Rabba* (Ed. H. Freedman and M. Simon), Exodus, London 1951, 279.

[26] BILLERBECK I, 174; BONSIRVEN n.º 132.

[27] Midrasch HL. 1, 1-BILLERBECK I, 175; M. SIMON, *Midrasch Rabbah, Song of Songs*, London 1951, 14.

[28] Midrasch Est. 1, 2-BILLERBECK I, 175; M. SIMON, *Midrasch Rabbah Esther*, London 1951, 29.

[29] Ber. 58a-BILLERBECK I, 176; GOLDSCHMIDT I, 259.

un buen entendimiento con las potencias de la tierra, pero sin echar en olvido la supremacía de Dios. En los últimos tiempos llamará Dios a cuentas y castigará a los pastores que abusaron de la violencia, pasaron por encima de sus atribuciones y mataron más ovejas de las que Dios les mandó (cfr Hen etiop 90, 22ss.). Otros rabinos, por el contrario, ven en la represión de Israel bajo las potencias extranjeras un estado inaguantable. R. Jochanan ben Sakkai estigmatiza al israelita que quiere vivir en continua esclavitud: "Este tal arroja de sí el yugo del reino de Dios y carga sobre sus hombros el yugo de la carne y de la sangre" [30]. Dios ordena: "Los israelitas me serán esclavos, pero no esclavos de esclavos" [31].

El reino de Dios en los tiempos presentes es, en cierto modo, algo oculto. No en vano se dice, mirando al reino escatológico de Yavé, que "aparecerá", que se "revelará" (cfr § 4). Claro que es difícil deducir de aquí una preexistencia celestial. "Lo que existe desde siempre es Dios como dueño. Lo nuevo, lo que nos reserva el futuro, se halla en el plano de la forma fenomenológica de su señorío" [32]. Si el reino de Dios es también algo absolutamente sobrenatural, algo indisponible partiendo de las fuerzas puramente humanas, y su reino escatológico ha de aparecer sólo según su voluntad, en este caso creen los rabinos, poniendo como tope su piedad legal activa, poder hacer algo en pro del reino actual de Dios: procurar su reconocimiento. Este carácter de exigencia del reino de Dios alcanza en el rabinismo un acento muy desarrollado; característica suya es el giro lingüístico "tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos", que paulatinamente fue convirtiéndose en algo de pura fórmula. Hacia el final de la plegaria 'Alenu se dice: "Ante Ti, Yavé, Dios nuestro, tienen que prosternarse e inclinarse (todos los moradores del orbe de la tierra), tributar adoración a la gloria de tu nombre, y tomar todos sobre sí el yugo de tu reino, y pronto reinarás sobre ellos por toda la eternidad." Aún no es bastante; el judío que sirve a Dios y cumple su santa Ley, "toma sobre sí, al menos, el yugo del reino de los cielos". Esto significa prácticamente el reconoci-

30 pQid. I, 2 (59d)-BILLERBECK I, 176; BONSIRVEN n.o 1557.
31 bQid. 22b-BILLERBECK I, 176; GOLDSCHMIDT VI, 580.
32 DALMAN, *Worte Jesu* I, 83.

miento del monoteísmo y de la Tora. R. Jehoschua ben Qarcha (hacia 150 p. C.) ha dicho: "¿Por qué (en el Schᵉma) va el inciso 'Escucha, Israel' (Dt 6, 4-9) delante del texto si vosotros obedecéis' (Dt 11, 13-21)? Para que, en primer lugar, todo el mundo tome sobre sí el yugo del reino de Dios, y luego el yugo de los mandamientos" [33]. El reino de Dios y la Tora están íntimamente unidos. "Si los israelitas acatan las palabras de la Ley que les ha sido dada, ninguna nación de la tierra podrá conquistarlos por la violencia. ¿Y qué les dice la Tora? 'Tomad sobre vosotros el yugo del reino de Dios'" [34]. El prosélito, que reconoce el monoteísmo con todas sus consecuencias (la observancia de la Tora), "toma sobre sí el reino de Dios" [35]. Puesto que este deseo de todo judío se halla estereotipado en el Schᵉma, que tiene que recitar como fórmula de confesión y plegaria dos veces al día: por la mañana y por la tarde, el giro "tomar sobre sí el reino de Dios" significa formulísticamente la recitación del Schᵉma [36]. Tras la fórmula late una seriedad profundamente moral, como lo muestra la narración conmovedora del martirio de R. Akhiba: "Peinaban su carne con peines de acero; mas él "tomó sobre sí el reino de Dios", es decir, recitó el Schᵉma. Cuando sus discípulos le dijeron: "¡Maestro, ya está bien!", contestó: "Durante toda mi vida no he hecho otra cosa que afanarme en el cumplimiento de este verso: Ama a Yavé... con toda tu alma (Dt 6, 5), o sea, aun cuando El se tome el alma (= la vida). Y yo pensaba: ¿Cuánto tendré oportunidad de llevar a cabo lo que este verso dice? Y ahora que se me brinda esta oportunidad, ¿no la voy a aprovechar?" [37]. Pero también late tras todo esto la convicción teológica de que el reino de Dios es eficaz siempre que el hombre se somete obediente al único Dios.

[33] Ber. II, 2b-BILLERBECK I, 177; O. HOLTZMANN, *Berakot*, Giessen 1912, 49.

[34] Siphre Dt 32, 29 § 323-BILLERBECK I, 176s (con texto crítico); BONSIRVEN, n.º 362.

[35] Véanse los pasajes en BILLERBECK I, 176.

[36] Documentación en BILLERBECK I, 177s.

[37] Ber. 61b-BILLERBECK I, 177; GOLDSCHMIDT I, 278; algo diverso en pBer. IX, 5 (14b)-BONSIRVEN n.º 467.

El reino de Dios no está absolutamente oculto durante el tiempo de este siglo. Un texto nos descubre cuatro "resplandores": en Egipto, en la entrega de la Ley, en los días de Gog y Magog y en los días del Mesías [38]. Dos de ellos pertenecen ya al pasado, los otros dos son todavía objeto de expectación. Con ello queda expresada una especie fenomenológica concreta e inmanente de la historia del reino de Dios. Por "días del Mesías" hay que entender el interregno que, tras la nueva escatología que entonces se desarrollaba, pertenece aún a este siglo" [39]. No hay que equiparar plenamente en este sentido todas las expresiones rabínicas en particular.

Dondequiera se abre paso la expectación nacional del Mesías-Rey, del hijo de David, va sufriendo menoscabo el carácter puramente sobrenatural del reino de Dios. Algunos rabinos creían, por ejemplo, poder "aproximar" los días del Mesías y con ellos la redención, es decir, acelerar su "venida", mediante la penitencia, el cumplimiento de los mandamientos, el estudio de la Tora y las buenas obras [40]. Bajo este respecto no se habla del reino escatológico, pero es, no obstante, objeto de expectación tras los días del Mesías. También aquí se hace prevalecer la voluntad de trabajo de la religión legal; es como si se pretendiera intervenir en el curso de la historia cuyas riendas lleva Dios.

Los rabinos han discutido sobre el hecho de si la redención llegará a un punto concreto del tiempo por pura misericordia de Dios o sólo bajo condición de que Israel haga penitencia [41]. En un texto se introduce a Isaías, maestro de Israel, como locutor: "La mañana viene para los justos, y la noche para los impíos; la mañana para Israel y la noche para los pueblos del mundo. Ellos contestaron: '¿Cuándo?' Y él dijo: 'Cuando

[38] Siphre Dt 33, 2 § 343-BILLERBECK III, 833; BONSIRVEN n.° 372; cfr VOLZ, *Eschatologie* 167.

[39] Cfr MOORE, *Judaism* II, 375s ; BILLERBECK, IV, 816-821 con la respectiva documentación. También muestra Billerbeck la falta de seguridad existente por lo que respecta al concepto de "siglo futuro" (triple sentido, 820). Véase además J. W. BALLEY: JBL 53 (1934) 170-187.

[40] Cfr BILLERBECK I, 599-601.

[41] Cfr BILLERBECK I, 162-165.

queráis; El (Dios) quiere ya'; cfr Is 21, 12"[42]. También según R. Elieser ben Hyrcanos y según Rab, la redención de los israelitas[43] depende de la penitencia, es decir, de la penitencia y de las buenas obras. Especialmente a la penitencia se le atribuye una gran virtud. Claro que la penitencia en el pensamiento originario judío no era una "obra", sino un aldabonazo a la misericordia de Dios, pero con el tiempo el rabinismo no escapó al peligro de considerarla como una obra meritoria[44]. Por lo que atañe a su virtud de apresurar la redención mesiánica, hay sentencias para todos los gustos. "Grande es la penitencia, pues acarrea la redención"[45]. R. Levi (hacia el año 300) ha dicho: "Aunque los israelitas sólo hicieran un día de penitencia, veríanse pronto libres y vendría en seguida el hijo de David"[46]. Idéntica es la expresión del mismo escriba por lo que hace al cumplimiento del precepto sabático: "Si los israelitas guardaran un sábado como debe ser, llegaría en seguida el hijo de David"[47]. Pero también al estudio de la Tora y a las buenas obras se atribuía la virtud de "aproximar la redención". Claro que, en última instancia, los rabinos se asían al derecho absoluto que Dios tiene de disponer de todo; pero, ¿no puede haber incluido tal vez dentro de sus planes todo el afán humano de Israel? R. Jochanan († en 279) se expresa así: "Dios habló a los israelitas: Puesto que yo he fijado un tiempo concreto para el final (es decir, para los días del Mesías), al cual hay que llegar, hagan o no hagan penitencia, llegará este fin a su tiempo oportuno; pero si hacen penitencia, aunque sea un día nada más, haré que ese día llegue antes del plazo prefijado, vid. Sal 95, 7: Si hoy oís su voz"[48]. En estas expresiones se echa de ver el debate teológico que se originó partiendo de los principios de la religión judía de la Ley.

El concepto rabínico del "reino de los cielos" tiene sus dimensiones y sus fronteras. Su dimensión radica en atribuir a los hombres derechos puramente religiosos y morales y en ser, como fenómeno escatológico, una dimensión taxativamente religiosa, "uno de los pocos conceptos estrictos y puros, si es que no el único, del judaísmo tardío"[49]. En el principio se

[42] pTa'an I, 1 (64a)-BILLERBECK I, 164.
[43] Sanh 97b-BILLERBECK I, 600; GOLDSCHMIDT IX, 68.
[44] Cfr E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, Stuttgart-Berlin 1938, 144-153; 154-169.
[45] Joma 86b-BILLERBECK I, 599; GOLDSCHMIDT III, 255.
[46] Midrasch HL, 5, 2 y Pesiq. 163b-BILLERBECK I, 599.
[47] pTa'an I (64a)-BILLERBECK I, 600.
[48] Ex. rabba 25, 12-BILLERBECK I, 600; LEHRMAN, *Midrasch Rabbah*, Exodus 315.
[49] K. G. KUHN, en ThWB I, 573, 8s.

puede contar con una completa desconexión de esperanzas terrenas, nacionales y políticas, pero de hecho al lado de este concepto fluye conjuntamente la expectación nacional del Mesías de la estirpe de David y con ella van íntimamente unidas ilusiones mundanas. Continuamente acecha el peligro de dar demasiado valor al factor humano, al afán y orgullo de la propia acción. El reino pleno de Dios hallará ciertamente su "manifestación" al final; será causado exclusivamente por la voluntad de Dios; pero las gentes creen poder acelerar "los días del Mesías". La austeridad y dureza de la religión legal también está apegada a las exigencias del "reino de Dios" para con los hombres; pero en ningún sitio nos es dado leer que esta religión de la ley haga consistir también el reino de Dios en *gracia y salud para los miserables y pecadores. Así es como se* convierten tanto ella como sus pretensiones a través de la Tora en un "yugo" pesado (cfr Mt 23, 4; 11, 28-30).

6. La expectación apocalíptica del reino cósmico y universal de Dios

Una de las concepciones del reino de Dios hasta ahora citadas que se desvía considerablemente y que parcialmente se contiene en ella, aunque sólo de manera velada, es la idea que aflora en los Apocalipsis. La expectación nacional se dirigía en rasgos generales a un reino mesiánico terrenal dentro del que juega un papel decisivo, en no pocos escritos, el Mesías de la casa de David. Este futuro feliz de Israel tiene que caracterizarse por la paz, carencia de sufrimientos, fecundidad de la tierra, abundancia de hijos y longevidad, pero también por la justicia y santidad, piedad y adoración de Dios, incluso por los gentiles que peregrinarán a Jerusalén; sin embargo, nadie pensaba en un mundo completamente diverso, en una tierra celestialmente transformada, en un universo transfigurado. Tal imagen escatológica de un mundo transformado tuvo su origen en una postura apocalíptica del espíritu [50]. También el reino de Dios queda enmarcado dentro de este proceso histórico racional. Aun cuando por doquier fluyen pensamientos de consuno dentro de la corriente de la literatura apocalíptica y queda en parte incorporada la antigua esperanza nacional (especialmente en Bar sir y 4 Esdr), está, sin embargo, plenamente justificado considerar la idea apocalíptica del reino de Dios como un tipo peculiar.

Puédese reducir a estas dos formas fundamentales la múltiple esperanza salvífica de los judíos: la nacional mesiánica y la cósmico-escatológica.

[50] Cfr VOLZ, *Eschatologie* 4-10; H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, *London* ²1947, 11-50 (véase la Bibliografía); S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic, its Origin and Growth*, London 1952; J. BLOCH, *On the Apocalyptic in Judaism*, Philadelphia 1952.

Estas corrientes, originariamente autónomas, sólo han llegado a confluir de una manera paulatina, sin haber llegado nunca a fundirse en absoluto. A fines del siglo I de nuestra era iban tan perfectamente sincronizados los dos grandes Apocalipsis: el Apocalipsis de Baruch y el libro 4 de Esdras, así como los rabinos coetáneos y las más diversas tradiciones, que se delimitaron cronológicamente los "días del Mesías" pertenecientes a este siglo. Síguenles los grandes acontecimientos finales de la resurrección y del juicio y, tras todo esto, comienza el "siglo futuro"[51]. Puesto que no vamos a describir aquí la evolución dificultosa y llena de vicisitudes de la escatología judaica, nunca tratada sistemáticamente, sino que sólo pretendemos conocer el reino cósmico de Dios, apocalíptico en sus rasgos peculiares, basta dejar hablar a las pruebas y estudiar las ideas fundamentales de los apocalípticos.

Como prototipo de los Apocalipsis se presenta con todo derecho el libro de Daniel, y ya se ve aquí la esencia celestial y cósmica del reino escatológico de Dios. En el cap. 2 se interpreta el sueño de Nabucodonosor sobre la estatua de diversos metales, aplicándola a los cuatro reinos de la historia universal, que se suceden uno tras otro, pero que luego van reduciéndose a polvo. "En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo: destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre" (2, 44). Dios mismo ataca y destruye los reinos del mundo como lo ilustra el ejemplo de la piedra que "sin ayuda de mano humana se desprendió del monte" y desmenuzó la estatua (2, 45). El origen y carácter celestial del reino escatológico de Dios aparece todavía con más claridad en la gran visión de las cuatro bestias y del "como hijo de hombre" en el cap 7. Tras el juicio contra las bestias en la sala del tribunal celestial (vv 9-12), "apareció un "como hijo de hombre", rodeado de las nubes del cielo—la totalidad del espectáculo se desarrolla en la región celeste—, y "se le tributaba (¡a Dios!) poder, honor y reino; todos los pueblos, tribus y lenguas le servían; su reino es eterno, su poder permanente, su reino un reino que será indestructible"

[51] Cfr MOORE, *Judaism* II, 323s ; 374s ; BILLERBECK IV, 808ss ; MOWINCKEL, L. c., 274-278.

(v 14). La visión no especifica dónde y cuándo se ejercerá este reino. En la "interpretación" se dice luego que la plenitud del poder sobre todos los reinos de debajo del cielo le será dada "al pueblo de los santos del Altísimo" (v 27). Apenas si queda resquicio para dudar que Daniel piensa en el Israel de los últimos tiempos, como obligado a la esperanza nacional, al igual que en las visiones posteriores (las setenta semanas de años, 9, 20-27; además los caps 10-12). Pero falta esta decoración del reino mesiánico. Basta que sea el reino perfecto y universal de Dios cuando resuciten los sabios y justos (12, 3). Del mismo modo juzga uno siempre al "hijo del hombre", en modo alguno es El un salvador terreno que hace la guerra y distribuye la justicia, sino un ser celestial y preexistente.

Estos rasgos van tomando cuerpo en los oráculos metafóricos de Hen etiop 37-71. La comunidad de los justos será "visible" (38, 1). Los reyes y poderosos (de la tierra) serán aniquilados aquel día y entregados en manos de los justos y santos (38, 5). El "elegido" de Dios se sienta sobre un trono de gloria, y las moradas de los escogidos serán infinitas. "Entonces haré que mi elegido more entre ellos y yo transformaré en cielo y haré de él bendición y luz eternas. Y transformaré la tierra y la convertiré en bendición. Entonces haré que mis elegidos moren sobre ella, pero los pecadores e injustos no podrán hallarla" (45, 3-5). En consecuencia, tiene lugar una transformación del cielo y de la tierra, únicamente operada por Dios; los escogidos moran y reinan con el Salvador, que tan pronto es llamado "elegido" como "hijo de hombre"[52]. "El elegido se sentará aquellos días en mi trono y de su boca fluirán todos los secretos de la sabiduría y del consejo; pues el Señor de los espíritus se lo concederá y le glorificará. En aquellos días saltarán las montañas como carneros y retozarán las colinas como corderos saciados de leche, y el rostro de los án-

[52] 46, 2 4; 48, 2; 62, 7 9 14; 63, 11; 69, 26s ; 70, 1; 71, 14 17.—Cfr v. GALL, L. c., 420ss ; R. OTTO, *Reich Gottes*, 132-170; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äth. Henochbuch* (Bibliografía); T. W. MANSON, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels:* BJRL 32 (1950) 171-193 ; MOWINCKEL, L. c., 353-356; 358-450 passim.

geles en el cielo brillará de contento" (5, 3). La alegría escatológica llena el cielo y la tierra, es un nuevo mundo tras la resurrección de los muertos (51, 1); los justos y escogidos moran sobre la tierra (51, 5), pero se trata de una tierra nueva, transformada. "Los justos están en la luz del sol y los escogidos en la luz de la vida eterna" (58, 3). "El Señor de los espíritus mora luego por encima de ellos, mientras que ellos comen con el hijo del hombre..." (62, 14). La transfiguración de los bienaventurados tiene lugar después de la resurrección: "Los justos y los escogidos resucitan de la tierra y dejan de hundir su mirada. Serán revestidos de la librea de la gloria; tal es el atuendo de la vida del Señor de los espíritus" (62, 15s) Esto es una visión y descripción metafórica de la gloria perfecta *y eterna del mundo venidero (58, 3; 62, 16). Sólo los justos* y escogidos la consiguen; de Israel nada se dice. Los sentimientos puramente religiosos se muestran, asimismo, en el enjuiciamiento de los reyes y poderosos de la tierra; aquellos que sólo buscan su poder y edifican sobre él deben reconocer y confesar ahora delante del Señor de los espíritus que su culpa radicó en el desprecio de su reino y en sus pecados (63, 7-10). Ahora le alaban y glorifican: "Bendito es el Señor de los espíritus, el Señor de los reyes, el Señor de los poderosos y el Señor de la sabiduría a quien todo secreto está patente. Tu poder dura de generación en generación, y tu gloria de eternidad a eternidad..." (63, 2s).

La actuación soberana de Dios, su intervención al final, sin cooperación alguna del hombre halla un relieve muy marcado en los Apocalipsis. Según la Asunc Mois 10, 1 el "reino de Dios 'aparece' sobre toda criatura", y según 10, 7 "se levanta el Altísimo, el Dios eterno solo (es decir, sin auxiliares ni instrumentos) y 'aparece manifiestamente' para castigar a los gentiles y reducir a cenizas sus ídolos". Hen etiop 1 3s describe la intervención del poder de Dios, consiguiente a su propia decisión, tal como sigue: "El Santo y el Grande saldrá de su morada, el Dios eterno hollará la tierra sobre el monte Sinaí y aparecerá desde los cielos en la virtud de su poder. "Viene"

con miríadas de santos (= ángeles) para entrar en juicio con todos y para aniquilar a todos los impíos (v 9). En otra parte del libro de Henoch, que ha sido considerada preferentemente de carácter ético-parenético (caps 91-105), se les repite a los pecadores, a los ricos (impíos) y a los violentos la amenaza del juicio inminente, repentino e inesperado (94, 6-11; 97, 2-5; 99, 9; 102, 1). Los justos deben suspirar por la llegada del juicio: "Llamad, llamad al juicio y se os mostrará, pues todas vuestras tribulaciones las hará (Dios) retornar a los dominadores y satélites que os saqueaban" (104, 3). También según la literatura de los Sibilinos, Dios iniciará muy pronto el juicio: "Sobre ellos vendrá el juicio del gran Dios y todos perecerán a manos del Inmortal (Sib III, 670ss). Según Sib V, 348, Dios tomará el mando (ἡγεμονεύσῃ). Se trata de una operación exclusivamente divina como en la mañana de la Creación: "Por mí solo y ningún otro más fueron creadas (las cosas de la Creación); del mismo modo el fin (vendrá) por mí solo y nadie más" (4 Esdr 6, 6). En la gran visión del águila del libro 4 de Esdras (cap 11) se atribuye al Mesías (león) un papel en el drama final, pero no el decisivo; echa en cara a los poderes impíos del mundo y a sus representantes sus propios pecados y los emplaza ante el juicio de Dios; pero aquel que "determinó su tiempo" al último reino del mundo, el que hace "desaparecer" al águila, o sea, la última cabeza, y el que hace juicio es Dios mismo (11, 39-44ss algo distinto que en su "interpretación" 12, 31-34). La gloria de Dios se hará visible (Bar sir 21, 23-25); esto sólo significa el final de los poderes mundanos, terror en el cielo y sobre la tierra (Hen etiop 102, 3), juicio (4 Esdr 7, 87 y bienaventuranza (Hen etiop 25, 3; 4 Esdr 8, 51s).

Acerca del lugar de la plenitud soteriológica andan los datos bastante revueltos y a menudo están desprovistos de claridad; pero, a diferencia de la escatología nacional que piensa en Palestina y en la Jerusalén terrenal, se hace clara, como ya hemos visto en los oráculos metafóricos de Henoch, la tendencia a admitir con preferencia como morada de los elegidos y bienaventurados una tierra renovada y purificada, un cosmos

transfigurado o bien el cielo, la Jerusalén celestial y el paraíso. Según la "Asunción de Moisés", subirá Israel a las alturas, Dios le ensalzará, hará que planee sobre el cielo estelar y que desde arriba columbre el infierno de sus enemigos (Asunc Mois 10, 8-10). En el libro eslavo de Henoch, en donde se ve fuertemente caracterizada la escatología "individual", contempla Henoch, en su viaje celestial, la morada de los justos en el tercer cielo "en medio de paraíso, en un lugar hermoso sobre toda ponderación" (8, 1; Vaillant, c V, p 9); pero tenemos también al mismo visionario describiendo el final de los tiempos de una manera completamente opuesta a lo terrenal: las estaciones y el tiempo desaparecen en absoluto, habrá un "siglo único", y en este "gran siglo" serán congregados los justos y serán inmortales. Para ellos no habrá más cansancio, enfermedad, angustia ni miseria, sino solamente "gran luz". Tendrán un ancho e indestructible muro (¿contra el lugar de los malos?) y poseerán un paraíso lleno de claridades sin fin; pues todas las cosas pasajeras desaparecen, y un día llegará la vida eterna (65, 6-10; Vaillant, c XVII, p 63). Si aquí es fácilmente recognoscible una invasión del pensamiento helenístico[53], puede verse igualmente esta transposición a un plano celestial. Las metáforas favoritas hablando de la salud son la luz, la vida, la gloria, es decir, todos aquellos atributos que expresan un estado de transfiguración. Especialmente detallada es la descripción que hallamos en Bar sir 51: La faz de los justos se transforma (hasta que irradia) la luz de su belleza; mediante esta luz quedan capacitados para recibir el mundo inmortal que les ha sido prometido (v 3). Habitan en las alturas de aquel mundo y se equiparan a los ángeles y a las estrellas. Se metamorfosean en todas las formas posibles, según la medida de sus deseos, de belleza en magnificencia, de luz en brillo de gloria (v 10). Metáforas muy parecidas hemos encontrado al hablar de Henoch poco antes. El libro de la Sabiduría emplea la imagen de la corona: "Por eso recibirán un hermoso

[53] Cfr *Charles, Apocrypha* II, 426; A. VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch*, Paris 1952, XIIs.

reino, una hermosa corona de mano del Señor" (5, 16). Esto constituye al mismo tiempo una dignidad señorial: "Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral. Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos" (3, 7s).

El pensamiento del reino de Dios y de la participación de sus incondicionales en él queda, por tanto, bien cimentada, pero espiritualizada y elevada a lo supramundano. Sólo hay que observar una cosa: en estos textos que describen con rasgos enérgicos la felicidad individual de los particulares y que hacen de su conducta moral la única escala de su salvación, va perdiendo terreno progresivamente el pensamiento de la vinculación al pueblo de Israel. Los compañeros de salud son los justos y los escogidos, que saben conservarse en las terribles pruebas de las últimas persecuciones. "Como el oro en el crisol los probó y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto" (Sab 3, 6). A esto tiene que haber contribuido la experiencia vivida en el propio pueblo y en la diáspora. Incluso entre los camaradas de creencias se aprendía a conocer a los impíos y a los pecadores, y no raras veces entraban en discusión con ellos los fieles a la ley (cfr los fariseos, la comunidad de Qumran)[54]; pero también en la diáspora se encontraba uno con paganos temerosos de Dios. Así iban desplazándose las fronteras de la comunidad salvífico-escatológica. Aun cuando en muchos apocalipsis casi sólo se habla de los justos en contraposición a los pecadores e impíos, sin embargo a los paganos buenos y piadosos les siguen quedando abiertas las puertas de la salvación, que ni siquiera los rabinos, en su mayoría, les cerraron[55].

[54] Cfr Hen etiop 94-102; también en los discursos metafóricos 38, 1 3; 41, 2; 45, 2 5s, etc.; Asunc de Mois 7, 3ss; Abrah 31, 6-10, etc. En cuanto al Rabinismo, cfr Abot III, 11 (K. Marti-G. Beer, Abot, Giessen 1927, 76s); Sanh X, 1 (S. Krauss, Sanhedrin-Makkot, Giessen 1933, 266-272).

[55] Véase el debate entre R. ELIESER BEN HYRCANOS y R. JEHOSCHUA BEN CHANANJA, en Tos. Sanh. 13, 2 (BILLERBECK IV, 1180; BONSIRVEN n.º 1930). Mientras que R. Elieser no quiere dar parte alguna en el mundo futuro a los gentiles, R. Jehoschua admite que también hay justos entre los pueblos del mundo, que

Por lo que toca a la salvación de todos los israelitas, la opinión dominante entre los rabinos era que también en Israel eran solo los justos quienes tendrían participación en el siglo futuro, y que los pecadores sólo podrían contar con la misericordia de Dios mediante la conversión[56]; pero iba tomando cuerpo la convicción de que la totalidad de Israel sería salvada (cfr Sanh V, 1.ª) por razón de las pruebas de amor en los privilegios recibidos de la misericordia divina (filiación de Abraham, circuncisión, posesión de la Tora, méritos de los antepasados, etc.) y de las promesas (cfr también Pablo, ¡Rom 9-11!). Los apocalípticos parecen haber recorrido un gran trecho del camino de la desconexión de aquellos privilegios y en la exigencia de escalas puramente morales[57]. La recusación y la culpa de muchos camaradas de creencias se convierten con frecuencia en un problema de bastante gravedad: ¿Quiénes se salvarán? (cfr 4 Esdr 7, 10ss 46ss). El problema del destino de los gentiles de buenos sentimientos no se coloca, la mayoría de las veces, sobre el tapete, de una manera expresa, y dondequiera que aflora, su solución sigue teniendo las resonancias de una peregrinación a Sión (cfr Hen etiop 10, 21; 90, 30-33; Sib III, 710-723; V, 420-433; Bar sir 68, 5). Pero en el juicio de represalias según las obras, cada uno será probado sin acepción de personas (cfr 4 Esdr 7, 33ss ; Bar sir 51; Sib IV, 40-46; Hen eslav 65, 6ss). También se hallan, por otra parte, voces rabínicas que aseguran a los paganos la misericordia de Dios por sus buenas obras[58].

La postura moral fundamental de los apocalipsis tenía que tender cada vez más acentuadamente a un universalismo soteriológico para todos los buenos; los que tenían buenos sentimientos se fusionaban en este mundo que sigue siendo malo. En el Apocalipsis siríaco de Baruch se dice: "Por causa de ellos (es decir, de los justos) ha surgido este mundo, por amor de ellos aparecerá el mundo futuro" (15, 7). Sin embargo, en los oráculos metafóricos de Henoch, el "hijo del hombre"

tienen parte en el mundo venidero. Según MOORE, *Judaism* II, 386, era ésta la opinión dominante.

56 Cfr SJÖBERG, *Gott und die Sünder* 109-144.

57 Cfr SJÖBERG, ibid. 224-250. Por lo que hace a la literatura apocalíptica, dice: "Aquí falta la idea dominante de que todos los israelitas tienen parte en el mundo futuro" (224, nota 1).

58 R. JOCHANAN BEN SAKKAI (claro que al lado de otras muchas voces que le obligan a ello): "Del mismo modo que el sacrificio por el pecado procura reparación al israelita, de la misma manera las buenas obras procuran esta misma expiación a los pueblos gentiles" (Baba bathra 10b-GOLDSCHMIDT VIII, 40). Más ejemplos en VOLZ, *Eschatologie* 283; MOORE, *Judaism* I, 279.

—probablemente según el modelo del siervo de Yavé en el Déutero-Isaías (Is 42, 6; 49, 6)—es también "luz de los gentiles": "Será báculo para los justos, para que se apoyen en él y no caigan; será la luz de los pueblos y la esperanza de los abatidos" (Hen etiop 48, 4).

Con esto parece haber alcanzado la literatura apocalíptica una mentalidad pura y elevada por lo que hace al reino escatológico de Dios. Pero al mismo tiempo vemos que su imagen bien proporcionada y acendrada, se ve ennegrecida por ciertos rasgos integrantes precisamente de lo "apocalíptico". La cálida nostalgia de redención y la conciencia de estar viviendo los últimos tiempos [59] inducen a pretender informarse de los secretos de Dios. Si Dios ha determinado el final y el tiempo tiene que cumplirse [60], uno se cree capaz de hacer un cómputo del fin del mundo y de poder presagiarlo por ciertas señales. Para ello se va dividiendo en períodos la duración de la historia universal, ordinariamente atendiendo a los cuatro reinos del mundo (Dan 2, 37-45; 7; 4 Esdr 11s ; Bar sir 36-40; *igualmente en la teología rabínica de Siphre Ex 32, 11; Mekh* Ex 20, 18), o según las semanas de años o períodos de júbilo (7 por 7, así en Jub), según los setenta pastores de los pueblos (Hen etiop 89s), o también según los diez (Apocalipsis de las diez semanas, Hen etiop 93; 91, 12 17; Sib IV, 47ss), o doce períodos (4 Esdr 14, 11s ; Bar sir 53s ; Abrah 29, 2). Se desea saber el tiempo que ha pasado de la totalidad asignada al mundo y, según esto, se hace un cómputo del final; también en esto es Daniel el padre espiritual de los apocalípticos, con sus 70 semanas de años. La última semana de años queda dimidiada y parece que aún le sobran tres años y medio [61]. Según

[59] Cfr 4 Esdr 4, 38-43; 8, 61; 14, 10-12; Bar sir 23, 7; 82, 2, etc.

[60] Cfr Tob 14, 5; Dam IV, 8 10; frecuente en los textos de Qumran, por ejemplo, 1QS IV, 18 25; 1QpHab VII, 2 13. Idéntico es el pensamiento que dice que un número determinado de hombres (justos) debe haberlo conseguido, Bar sir 23, 5; 4 Esdr 4, 36; también 1QH I, 18ss.

[61] Dan 9, 24-27. Igualmente en 12, 11 se alude a un número concreto: 1290 días, algo más de tres años y medio, hasta que desaparezca el sacrificio cotidiano y comience la "abominación desoladora"; en 12, 12 se alaba al que persevere y alcance 1335 días, que son 45 más.

el libro 4 de Esdras, 14, 11s, de las 12 épocas han transcurrido ya 9 y media y quedan todavía 2 y media. La interpretación siguió siendo oscura y reservada a los redactadores de los "libros misteriosos"; a veces se la acopló a los sucesos de la época y a la evolución progresiva (¡4 Esdr 12, 11s!). Al lado de estas particiones cronológicas y de estos cómputos, los presagios juegan un papel muy importante. "Cuando veas que ha pasado una parte de los signos predichos, entenderás en que éste es el tiempo que el Altísimo comenzará a visitar el siglo hecho por El. Y cuando en el siglo se vean terremotos y consternación de los pueblos, entonces entenderás que de estas cosas había hablado el Altísimo en los días que te precedieron en el siglo. Porque así como todo lo que ha sido hecho en el siglo tiene su principio y su consumación, y esta consumación es manifiesta, así también los tiempos del Altísimo tienen principios manifiestos en prodigios y virtudes, y su consumación en hechos y señales" (4 Esdr 9, 1-6)[62]. Tal como se desprende de este principio, se espera para los tiempos de terrible opresión (Dan 12, 1) acontecimientos concretos, y una última ofensiva general de los poderes malignos del mundo contra Jerusalén (Hen etiop 56; 4 Esdr 13; Sib III, 663ss)—formación ulterior del antiguo oráculo de Gog (Ez 38s), que fue muy tratado por los rabinos[63]. En aquellos días de opresión habrá terribles calamidades. Ya en el libro de los Jubileos, que no es expresamente apocalíptico, caracteriza a todas las generaciones que "desde ahora hasta el día terrible del juicio existan", como sigue: "Una calamidad seguirá a otra calamidad, una herida a otra, la aflicción a la aflicción, malos rumores a malos rumores, enfermedad a enfermedad, y otros terribles castigos, uno tras otro: enfermedad, trastornos, nieve, helada, frío, hielo, fiebre, entumecimiento, sequía, muerte, espada, prisión y todo género de calamidades y sufrimientos" (Jub 23, 13).

[62] El texto al final es inseguro; la traducción del original alemán sigue a B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (GCS 32) Leipzig 1924, 123s.

[63] Cfr GRESSMANN, *Der Messias* 118-134; BILLERBECK III, 831-840; VOLZ, *Eschatologie*, 150-152; K. G. KUHN, en ThWB I, 790-792.

"Todo esto vendrá sobre la generación mala que peca sobre la tierra" (v 14). Este antiguo esquema se traspasa y construye sobre la opresión de los últimos tiempos. El Bar sir 27 hace de él 12 épocas calamitosas que sucesivamente se van mezclando, aumentando y subiendo, "hasta el punto que los habitantes de la tierra no se dan cuenta de que llega el final de los tiempos". El "Apocalípsis de Abraham" hace referencia (evidentemente sigue el modelo de las diez plagas de Egipto) a diez calamidades que Dios tiene destinadas al mundo de los gentiles cuando pase la hora duodécima (la última) sobre la tierra; la décima plaga trae consigo truenos, voces y terremotos destructores (cap 30). En Sib III, 538-544 se cita, por último, un fuego llameante que enviará Dios a la tierra y que apenas dejará con vida a un tercio de la humanidad. Simultáneamente irá incrementándose una gran corrupción del género humano (cfr Jub 23, 14), en la que, según Sib IV, 152-161, se conocerá que Dios, rechinando de furor, quiere aniquilar al género humano por un fuego universal de terribles proporciones. La naturaleza cambia de curso, ocurren cosas verdaderamente extraordinarias, cunden la injusticia y la sinrazón (4 Esdr 5, 1-2). Habrá una conmoción en todo lo creado, se torcerá el orden de las estrellas (Hen etiop 80, 4-7); aparece un cometa funesto (Sib III, 334ss), fantásticas espadas cruzarán los cielos en la noche, desde las alturas caerá una nube de polvo sobre la tierra, lloverá sangre, comenzarán a hablar las piedras, etc. (Sib III, 796ss). Esta consideración morosa de fantásticas y terribles imágenes, esta excitación consciente de la angustia y del temor, este adentrarse en la psicosis de cataclismo, golpeando a la vez a las misteriosas puertas de lo apocalíptico (4 Esdr 14; Bar sir 86s ; Sib passim), el disimulo ante las gentes y la entrega a los sabios, "en los que se halla el manantial de la inteligencia, la fuente de la sabiduría, la corriente de la ciencia" (4 Esdr 14, 47), el orgullo de los escogidos y el desprecio de la *massa damnata,* sí, la sed de venganza y el placer del mal ajeno, sobre todo tratándose del aniquilamiento de los malos: todo ello son profundas sombras del cuadro por otra parte tan lúcido

de la plenitud del mundo, y tacha en los escritores apocalípticos que lo han plasmado. Por muy sublime que sea su pensamiento sobre el reino de Dios, muestran en esto una pequeñez y cortedad tan humanas, que no cuadran bien en un "escogido". Su fanatismo apocalíptico, su cálculo y "acecho" del reino de Dios anquilosan sensiblemente la imagen pura de la transformación que brilla en muchas partes de su literatura.

PARTE SEGUNDA

El reino de Dios en la predicación de Jesús

Capítulo I

EL REINO DE DIOS PREDICADO POR JESUS
CARACTERISTICAS GENERALES

7. El carácter escatológico del reino de Dios

El evangelista Marcos sintetiza programáticamente los principios de la predicación de Jesús en estas palabras: "Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1, 15). Antes de ocuparnos del valor de estas palabras, tenemos que formularnos la siguiente pregunta: ¿Toca con ellas el evangelista el núcleo de la predicación salvífica de Jesús? ¿Ha sido este mensaje de la proximidad del reino de Dios el que hizo que se abrieran los oídos de los hombres y el que arracimó en torno de Jesús a las muchedumbres humanas? La impresión poderosa y excitante que salía de la palabra de Jesús a los judíos de entonces no está vinculada a la "predicación" (κηρύσσειν), sino a su "doctrina" (διδάσκειν). "Y se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mc 1, 22). La "doctrina" de Cristo abarcaba seguramente mu-

cho más que lo que inmediatamente tocaba al reino de Dios. Por ningún sitio nos consta que Cristo les aclarara este concepto; le da por supuesto y "predica" algo sobre él. Y si echamos un vistazo sobre toda la tradición de la predicación de Jesús, vemos que de hecho se contienen en ella muchas cosas que ningún contacto inmediato tienen con el reino de Dios. La historia de las formas establece entre los temas tratados por los evangelios diversas categorías de palabras del Señor, así como logia de sabiduría, palabras proféticas, resoluciones legales, palabras-yo, parábolas [1]. En su "doctrina", plenamente atestiguada sobre todo en las sinagogas, Jesús se ha acomodado a los doctores de la ley en sus costumbres y en sus actuaciones externas (cfr Lc 4, 18ss), ha hecho explicaciones de la Escritura, ha resuelto problemas legales, ha hecho aplicaciones en materia de vida religiosa, sirviéndose para ello de imágenes gráficas al igual que los rabinos formados en la escuela. Quizá los deseos expresados en la "doctrina" de Jesús han sembrado la inquietud en el alma de hombres de buena voluntad, como en el caso del rico: "¿Qué he de hacer para conseguir la vida eterna?" (Mc 10, 17 par), o en la cuestión suscitada por otro acerca del mandamiento principal (Mc 12, 28 par), o incluso en las aduladoras palabras de su adversario: "Tú enseñas con verdad el camino de Dios" (Mc 12, 14 par). "Toda la doctrina de Jesús está ordenada a la vida mirando tanto a Dios como al prójimo" [2]. Pero aquí vemos claramente que esta doctrina de Jesús no carece de relación con su mensaje del reino próximo de Dios, sino que sólo por parte de éste adquiere su base unitaria, su verdadero sentido y su acometividad [3]. Por tener que ejecutar Jesús el mensaje escatológico que el Padre le encargó, su "doctrina" trasciende todo encasillamiento y todo género de construcciones artificiales. La declaración de la Escritura, la interpretación de la volun-

1 Así BULTMANN, *Geschichte der snpt. Tradition* 73-222.
2 K. H. RENGSTORF, en ThWB II, 143, ls.
3 Para todo esto y cuanto sigue, cfr SCHNACKENBURG, *Sittliche Botschaft* I. Teil.

tad de Dios, los discursos acerca de Dios y su modo de comportarse, el llamamiento a los pecadores y no menos a los piadosos y justos, la intimación radical a cada hombre en la presencia de Dios: todo esto tuvo lugar dentro de las señales y rasgos de su predicación escatológica. Fijándonos más de cerca, el mismo "sermón de la montaña" nos parece como enquistado en esta doctrina del reino de Dios; no hallamos en Jesús un discurso de sabiduría desvinculado del tiempo, de la época, ni "reglas de vida" de carácter genérico e intemporal, una "doctrina religiosa" que haya pretendido "inculcar" sin más ni más. En El todo está subordinado al pensamiento de basileia y relacionado con el misterio de su persona. La "doctrina" está unida de hecho a la "predicación" (véase Mc 1, 21s con 1, 38s ; 6, 12 con 6, 30), milita a su servicio. Jesús no era un maestro en el sentido de los escribas, sino más bien siguiendo el modo de los profetas, pero también muy por encima de ellos por la absoluta certeza de su palabra, por su "omnipotencia" divina, por la unidad de sus palabras y acciones, por su misión escatológica. Por eso nunca se ha puesto tampoco en la misma línea de los otros doctores de la ley, ni ha formado a sus apóstoles para rabinos, sino que los ha intimado a una "imitación" muy peculiar.

Vémonos, pues, encarrilados, a pesar de toda la doctrina de Jesús y precisamente a través de ella, dentro del "mensaje" del reino como núcleo de la predicación de Jesús. También la plenitud y peso de la tradición es un argumento a favor. Ya en los evangelios sinópticos aparece el "reino de Dios" expresamente 100 veces, mientras que en todos los restantes escritos del N. T., incluyendo los conceptos sinónimos, como, por ejemplo, reino de Cristo, sólo hallamos una cuarta parte del número anterior [4]. El pensamiento se atenúa, por tanto, en la predicación de la Iglesia naciente que, sin embargo, sigue manteniéndose fiel a la predicación de Jesús; su propio em-

[4] De ellas 7 veces en los Hechos, eco evidente de Lucas; 4 veces en Pablo en el giro ya un tanto solidificado "heredar el reino de Dios". Por lo demás, véase la III Parte.

pleo y sus aplicaciones son como un eco del modo de predicar de Jesús.

En lo que atañe al *empleo lexical*, digamos en breves palabras lo siguiente: Mateo, y solo él, en vez de "reino de Dios" (βασιλεία τοῦ θεοῦ), usa la mayoría de las veces "reino de los cielos" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) es decir, 34 veces frente a tres (críticamente es dudoso el pasaje de 19, 24). Esta expresión no es, de seguro, más que una perífrasis del nombre de Dios, y de verdad responde al uso rabínico [5]. Sólo podemos dudar del hecho de si Jesús pronunció, efectivamente "reino de Dios" o "reino de los cielos". Claro que no tuvo miedo en pronunciar el nombre de Dios ni hablar de El directamente, pero de ordinario se acomodó a la práctica de entonces de nombrarle con una simple insinuación (mediante la pasiva, tercera personal del plural, o algo por el estilo). Tal vez Marcos y Lucas pudieron haber introducido conscientemente la perífrasis "reino de Dios" frente a sus lectores helenísticos, para evitar malentendidos [6]; sin embargo, según Mc 11, 30s ; Lc 15, 7 18 21, parece no existían tales preocupaciones. Puesto que éstos atestiguan consiguientemente la expresión, ha sido, con toda probabilidad Mateo únicamente, quien ha hecho con frecuencia alarde de sus conocimientos rabínicos, ha cambiado para sus lectores judío-cristianos la forma del vocablo (de todos modos con artículo), igual que corre de su cuenta muy a menudo la palabra "justicia" (δικαιοσύνη. También hay que reservarle el término absoluto de ἡ βασιλεία hasta en algunas excepciones de Lucas: Lc 12, 32 (donde inmediatamente antes nos topamos con "vuestro Padre"), 22, 29 (sin artículo = "reino"); Act 20, 25 (con adiciones en los códices). Que Mateo es quien configura lingüísticamente tales giros, se ve en otros tales, por ejemplo, "palabra de la basileia" (13, 19); "Hijos de la basileia" (8, 12; 13, 38); "evangelio de la basileia" (4, 23; 9, 35; 24, 14). Sobre la basileia de Jesús es decir, del Hijo del hombre, trataremos más adelante (§ 14).

¿Cómo pudo, por otra parte, convertirse el reino de Dios predicado por Jesús en un mensaje nuevo, peculiar, excitante? Porque lo proclamó como un reino de Dios, escatológico y próximo a llegar. Contando con lo que hemos dicho en la Par-

[5] En el Rabinismo מַלְכוּת שָׁמַיִם = "reino de los cielos" (sin artículo) se convirtió en término técnico, mientras que los Targumim siguen diciendo todavía "reino de Yavé", "su reino", o cosas por el estilo; cfr K. G. KUHN, en ThWB I, 570, 1-26.

[6] Así DALMAN, *Worte Jesu* I, 77.

te I, no necesita probarse más ampliamente que Jesús pudo contar con el pensamiento general tomado del judaísmo de entonces, de que Dios tomará al fin de los tiempos las riendas de su reino. El modo de ser comprendido este reino de Dios frente a las múltiples y heterogéneas ideologías entonces reinantes tendría que sacarse en consecuencia de toda su predicación y, al mismo tiempo, quedar a merced de sus ulteriores predicaciones y actuaciones; pero lo que hizo que todos aguzaran el oído, todos los círculos sin excepción, fue el anuncio: ¡Ahora se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios está cerca!

Por otra parte, damos por sentado en la consideración de los modos de pensar del judaísmo posterior, que se hablaba del reino de Dios no sólo en el sentido escatológico, sino que seguía manteniéndose también en pie el antiguo pensamiento de su reino sobre cielos y tierra, subsistente en la actualidad, sobre Israel y sobre los pueblos; que todos estos pensamientos se mezclaban tanto en la teología rabínica como en los círculos judío-helenísticos (véase ya Tob 13-14) y en la piedad popular (plegarias litúrgicas) y se conservaban conjuntamente, haciendo todo ello que culminaran en el reino escatológico de Dios. ¿Cuál es la actitud de Jesús frente a esto? Decididamente tenemos que decir que el concepto de "reino de Dios" significa siempre en sus labios reino escatológico de Dios, aun cuando el pensamiento del reino universal de Dios, reino que no tendrá fin, le es familiar e inconmovible. Sin embargo, Jesús no habla de él cuando dice "reino de Dios"; siempre que surge esta expresión, sin excepciones posibles, se refiere al reino escatológico de Dios, y los textos no pueden interpretarse de un modo no escatológico.

El pensamiento del reino de Dios ya existente en la Creación suena una vez como al margen, por ejemplo, en la prohibición de jurar: "Pero Yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios; ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies" (Mt 5, 34s). Así incorpora Jesús al mismo tiempo la idea de que el reino de Dios se

manifiesta especialmente en Jerusalén (¿o se manifestará?)" [7]: "Ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey." Esto es sólo un testimonio de cómo vive Jesús la vida piadosa que emana de los Salmos y se nutre de ella. Tales pensamientos sobre el dominio regio de Dios son, como fácilmente se deja entender, una especie de preámbulo, como se puede observar del mismo modo en la siguiente "exclamación de júbilo": "Te alabo, Señor, Padre del cielo y de la tierra..." (Mt 11, 25 = Lc 10, 21) pero esto no constituye el objeto del mensaje especial de la basileia en Jesús.

El reino de Dios anunciado por Jesús no es una alusión a la potencia rectora de Dios sobre el universo, o el reino, un día conquistado y desde entonces continuado, sobre Israel (aunque todo esto se da por supuesto), sino el anuncio de su reino realizado en su plenitud, absolutamente eficaz y definitivo para los últimos tiempos.

Calificamos el mensaje de Jesús de "escatológico", pero no sólo por razón del concepto escatológico en él contenido (pues éste era también el caso de los profetas e incluso del judaísmo posterior), sino también y sobre todo por razón de su carácter de acontecimiento escatológico: el reino de Dios está "cerca". Más adelante dilucidaremos la cuestión de cómo ha entendido Jesús exactamente este "cerca", si como una intensa proximidad profética de un futuro de suyo difuminado, o más bien como una proximidad real y cronológica, o incluso como una proximidad ya realizada, hasta el punto de hallarse ya presente el reino de Dios en él y en su actuación, o, por último, como una simultaneidad de presente y futuro (véanse los caps 2 y 3). Aquí nos vamos a limitar escuetamente a hacer referencia a algunos hechos y textos que no nos dejarán duda alguna por lo que hace al carácter "escatológico" del mensaje de Jesús:

1. Ya el movimiento penitencial y bautismal desencade-

[7] Así piensa con toda resolución J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung* 60. Personalmente alude a la designación de Dios como "gran Rey", que tiene lugar cuatro veces en el Antiguo Testamento y en las que se le califica de Señor universal a cuyo imperio están sometidos todos los pueblos. Esta es la razón que nos obliga a entender el pasaje de Mt 5, 35 de una manera escatológica: el mundo de las naciones será un día incluido en el reino de Dios (desde Sión).

nado por Juan es sólo comprensible desde el punto de vista mesiánico-escatológico. Su predicación profética de amenazas ponía el juicio de Dios en una proximidad inmediata y anunciaba a uno "más fuerte", que vendría a él (Mt 3, 7-10 = Lc 3, 7-9). Jesús, por su parte, tal como se desprende de sus relaciones con Juan, ha reconocido la figura y las obras del gran Bautista, las ha testimoniado ante sus coetáneos como un llamamiento de Dios y las ha vinculado a su predicación [8], a pesar de las diferencias a primera vista tan notables que existen entre ellas (cfr § 8).

2. El judaísmo de entonces era, sobre todo, presa de una excitación mesiánica y de una tensa expectación escatológica. Al aproximarse Jesús a Jerusalén con sus discípulos, éstos pensaron que el reino de Dios aparecería "en el lugar" (Lc 19, 11). Flavio Josefo habla repetidas veces de embaucadores del pueblo que hallaron acogida en él por sus promesas (mesiánicas) [9]. En la comunidad de Qumran conocemos un grupo, contemporáneo del judaísmo, que vivía en una cálida expectación mesiánica y se preparaba para la época de la "visita" de Dios mediante las prácticas más austeras del orden legal, litúrgico y moral. La concisa mirada escatológica no tenía nada de especial en el judaísmo de entonces. Sólo la clase de expectación era distinta, y aquí surge el mensaje de Jesús por lo que hace al reino de Dios como algo propio e incomparable.

3. El "reino de Dios" está en Jesús vinculado a verbos para los que el momento cronológico es esencial. Enseña a orar por "su venida" (Mt 6, 10 = Lc 11, 2), asegura que, mediante su expulsión de los demonios, ya "ha llegado" (ἔφθασεν Mt 12, 28 = Lc 11, 20) a sus oyentes, promete que algunos de los presentes serán testigos de su "venida con poder" (Mc 9, 1). De su "proximidad" trata, además de Mc 1, 15 par, Mt 13, 28s par). A Jesús se le formula la pregunta de cuándo vendrá

[8] Cfr Mt 11, 7-15 = Lc 7, 24-30; Mc 11, 30-32 par ; Mt 21, 31s.
[9] Ant XX, 97 (Theudas); Ant XX, 167-170; cfr Bell II, 161s (el Egipcio y otros "embaucadores").

y contesta: está "dentro de vosotros" (ἐντὸς ὑμῶν Lc 17, 20s); de ello hablaremos más adelante. En la última Cena habla Jesús de su "venida" futura (Lc 22, 18; algo distinto en Mc 14, 25; Mt. 26, 29).

4. Jesús pone de relieve la importancia del momento presente (cfr Lc 12, 54-56) y la pone en relación con los acontecimientos escatológicos (cfr Lc 17, 26-30 = Mt 24, 37-39; Mc 13, 28s par ; 13, 33-37 par). Los llamamientos a la conversión y las parábolas de la "krisis", las palabras de amenaza y de juicio (Lc 10, 13-15 = Mt 11, 20-24; Lc. 13, 1-5; 19, 41 al 44), las recomendaciones al crecimiento y vigilancia (cfr Lc 12, 35 al 40; Mt 25, 1-13) pertenecen a su predicación de la basileia y muestran su impetuosidad.

5. Las exigencias de un radicalismo moral en Jesús, que hay que contar entre el efectivo menos sospechoso de la tradición en torno a Jesús, se basan sobre todo en motivos escatológicos: Entrada en el reino de Dios, participación en el banquete de Dios, conreinar con Dios, etc.[10]. Puesto que la Iglesia primitiva muestra preferentemente la tendencia a comprender las palabras escatológicas de un modo parenético[11], no ha sido ella la que ha convertido la predicación de Jesús en "alta tensión", sino que es, más bien, el momento escatológico con su urgencia el que se ha instalado en la predicación de Jesús.

6. Los oyentes de Jesús, tanto los discípulos como el pueblo y los gobernantes, han sentido el *mensaje* de Jesús como algo que al menos estimula a preguntar por el sentido mesiánico de sus palabras y acciones y, por supuesto, también como algo que no respondía a su propia expectación mesiánica. También la predicación de Jesús por lo que hace a la basileia debió contribuir esencialmente a esta inquietud problemática.

[10] Cfr SCHNACKENBURG, *Sittliche Botschaft* 96-100.

[11] Cotéjense Mt 7, 13 con Lc 13, 24; Mt 5, 25s con Lc 12, 58s ; Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49. J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 32-37.

No se debe, por tanto, desmembrar este momento cronológico cargado de urgencia, el mensaje de Jesús, por muy difícil que pueda resultar toda interpretación. El carácter escatológico del reino de Dios por El anunciado se descubre, por otra parte, todavía en un rasgo esencial que vamos a recensionar ahora mismo: este reino es exclusivamente "semilla y acción de Dios" (R. Otto). Este momento se ha dado ya de suyo en el concepto judío posterior, en el concepto rabínico de *malkhuth schmajim,* pero que vuelve a salir hoy en Jesús en toda su pureza. Se puede orar por su "venida" (Mt 6, 10), suspirar a Dios día y noche (Lc 18, 7); hay que buscarle (Lc 12, 31 = Mt 6, 33), luchar y anhelar por él (Lc 13, 24; cfr Mt 7, 13); hay que prepararse para él y seguir preparados (Mt 24, 44; 25, 10 13; Lc 12, 35-37), pero esto nadie lo puede hacer contando con sus propias fuerzas, ni realizar su aparición ni acelerarla o bien retardarla e impedirla. La semilla crece por sí misma (Mc 4, 26-29), y el reino de Dios viene por la virtud y gracia de Dios [12]. Este carácter sobrenatural y carismático de la basileia anunciada nos lo hace ver también la expresión de que Dios le "da" (Lc 12, 32) o le "lega" (Lc 22, 29s). A algunos hombres en concreto le viene atribuido por Jesús como en una promesa (εἶναι con genitivo) (Mt 5, 3 10s ; cfr Lc 6, 20; Mc 10, 14 par). Entrada y exclusión, recostarse a la mesa (Mt 8, 11 = Lc 13, 29; cfr Mt 22, 10s) y "comer el pan" (Lc 14, 15), beber el fruto de la vid (Lc 22, 18; Mc 14, 25): Todas estas metáforas designan la basileia como la salud futura sobre la que sólo Dios puede disponer. El reino de Dios es un acontecimiento que sobrevendrá a los hombres, un bien que se les ofrece, una dimensión que los obliga, nunca algo que se le oponga, algo sobre lo que tengan libre disposición, que puedan violentar y a lo que puedan oponerse.

Por tanto, el tan difícil y discutido pasaje de los "violentos" (Mt 11, 12s = Lc 16, 16) no es susceptible de una interpretación semejante. De un impedimento real (no sólo de un intento) del reino de Dios por los vio-

[12] Para la interpretación de la parábola, véase más adelante § 13.

lentos hay tan poco motivo para hablar desde los días de Juan el Bautista, como de una violencia bien intencionada y enfocada por las prácticas de penitencia y heroísmo moral[13]. Por lo demás, hay ciertos modos de expresarse, hoy día muy extendidos, que no han aflorado a los labios de Jesús: por ejemplo, "edificar el reino de Dios", "colaborar en él", "ayudar a conquistarle", y otras por el estilo.

También el judaísmo se acordó en general de esta esencia sobrenatural del reino de Dios, pero corrió, no obstante, el peligro de oscurecerlo con mixtificaciones (cfr §§ 5 y 6). La pureza de su imagen de Dios le prohibía a Jesús abordar al Padre, hacerle cualquier género de prescripciones, ser portador ante El de mensajes humanos o un instruso penetrando sus secretos. Por eso también para El es el reino de Dios una dimensión estrictamente escatológica y puramente sobrenatural.

[13] Comentarios más amplios del logion en el § 12.

8. Carácter salvífico del reino de Dios

Palabra y obra de Jesús coinciden en asegurar y ofrecer al hombre la salud de Dios. En la predicación profética hallamos perfectamente combinados los oráculos de castigo y los de consolación. Donde aparecen palabras de aviso y reprimenda contra el culto de los ídolos, el indiferentismo y la corrupción moral, surge también la invitación a la conversión. En el judaísmo posterior va tomando cuerpo esta conciencia de pecado, multiplícanse las plegarias penitenciales y se levanta un cálido suspiro por la misericordia de Dios [14]. Sobre el mundo de los piadosos gravita una cierta melancolía sin que por eso sea capaz de ahogar su esperanza; pero la literatura apocalíptica es como una evasión a un país de visiones y sueños, una evasión incluso de la fe que da fuerzas, al mismo tiempo que se andan buscando presagios y haciendo cómputos del final de los tiempos, queriendo a la vez ver a Dios en las cartas. El grito en demanda de venganza divina contra los impíos y pecadores, perseguidores y opresores es tan fuerte como el deseo nostálgico de redención y gloria futura. Esto puede comprenderse muy bien incluso entre los austeros miembros de la comunidad de Qumran [15].

De labios de Jesús nada oímos relativo a la venganza. Un

[14] Cfr BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums* 382s; MOORE, *Judaism* I, 507-519; E. K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum...*, Stuttgart 1936; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder* 125-169.

[15] Cfr Dam VII, 9: "Todos cuantos desprecien estos mandamientos serán condenados al aniquilamiento, cuando Dios venga a visitar a la tierra para dar a los malos su merecido"; además VIII, 1ss; 1QS, IX, 23: "Día de venganza"; 1QH II, 24: "para que Tú seas glorificado en juicio de los pecadores"...; IV, 26s: "para pulverizar en el juicio a todos los que conculcan (el mandato) de tu boca..."; 1QM VIII, 5: "para reducir al eterno aniquilamiento al enemigo en la lucha de Dios..."; además 1QH III, 27s; 1QM XI, 14 16; XII, 5; XIV, 5s; XIX, 2, etc.

rasgo muy característico de su predicación es el anuncio de la salvación que incluye también los pecadores, y precisamente a ellos [16]. Así se explica que el reino de Dios sea en primera línea para El la realización de la voluntad salvífica de Dios, la plenitud de los oráculos del Déutero-Isaías. Haya o no empleado Jesús personalmente la expresión "evangelio" (εὐαγγέλιον) [17], según su contenido interno, su predicación es un mensaje de salud, alegría y paz, tal como lo retrata Isaías en 52, 7 (cfr § 3). La polvareda que levantó por su trato con publicanos y rameras (Mc 2, 15-17 par; Lc 7, 34 36-50; 19, 7) muestra bien a las claras cuán inesperada y fuera de costumbre fue esta actitud para sus contemporáneos judíos. El tenía que justificar en su actuación frente a justos y piadosos un amor resplandeciente por los pecadores, y lo ha hecho en más de una parábola (Lc 15; Mt 20, 1-15) y sentencia (Mc 2, 17 par ; Mt 21, 31; Lc 14, 11; 18, 14, etc.).

Claro que también el llamamiento a la conversión integra parte de la predicación de Jesús y en relación con esto podemos oír sus amenazas de juicio y condenación [18]; pero en primer lugar ofrece Jesús la misericordia de Dios a todos sin excepción. En la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-35) el "Señor" perdona por pura piedad a su siervo endeudado, una grande suma, pero espera, por su parte, que éste también perdone la pequeña cantidad que le debe un consiervo. La bondad de Dios es lo primero, insuperable en magnanimidad y perdón, y sólo el desprecio de la gracia recibida hace salir a la liza al furor y juicio de Dios. También el príncipe de los publicanos, Zaqueo, experimenta una "visita" de la gracia de Dios, que se convierte en motivo y ocasión de un hecho magnánimo de amor y agradecimiento (Lc 19, 1-10). Salvación y condenación son en Jesús no sólo motivos de aviso como en

[16] Cfr Mc 2, 16s par ; Lc 7, 34 = Mt 11, 19; Lc 15, 7 10 24 32; 18, 10-14; 19, 7; Mt 21, 31.

[17] Cfr G. FRIEDRICH, en ThWB II, 724-726; respuesta positiva en contra J. A. E. VAN DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi lui-même du mot "Évangile"?*: Bib 35 (1954) 160-173.

[18] Mt 11, 20-24 = Lc 10, 13-15; Mt 12, 41s = Lc 11, 31s ; Lc 13, 1-5 6-9.

los profetas, su predicación es no sólo un llamamiento a la conversión como ocurre con la del gran Bautista en el Jordán; él anuncia realmente la salvación, como ya presente y eficaz, aunque todavía no plena y perfecta. Ha asegurado a algunos el perdón momentáneo de sus pecados, y sus envidiosos adversarios entendieron que con ello se había arrogado un poder pleno (Mc 2, 1-12 par)[19]. Aquí *tuvo lugar* algo que manifestó a los hombres la misericordia y la voluntad salvífica de Dios y mostró la *plenitud* de los oráculos proféticos soteriológicos. Pero también las curaciones realizadas por Jesús, como las expulsiones diabólicas, tienen que entenderse como signos de la época salvífica (cfr Mt 11, 2-6 = Lc 7, 22s). Lo anunciado y realizado por Jesús es una prueba de la voluntad salvífica de Dios y no otra cosa. Probablemente el "discurso inaugural" de Jesús en Nazareth rompe conscientemente con el anuncio del "año de benevolencia" del Señor y silencia intencionadamente la continuación en Is 61, 2 "Y un día de venganza de nuestro Dios" (Lc 4, 18s). Estas son las "palabras de gracia" de que se maravillan sus coterráneos y en las que hallan un motivo de escándalo (4, 22)[20]. El llamamiento de Jesús a la conversión no tiene otro sentido del de los profetas: exige la respuesta a la oportunidad salvífica brindada por Dios, la reacción de los hombres ante la reacción salvífica divina que ahora tiene lugar (cfr Mc 1, 15).

Por tanto, las palabras de Jesús, que no se diferencian externamente de la predicación profética de la conversión (Lc 13, 1-5 6-9; 10, 13-15, etc.) deben interpretarse así: el anuncio de castigo y juicio es para aquellos

[19] Aun cuando las perícopas sobre lo curación del paralítico (Mc 2, 1-12 par) y de la pecadora penitente (Lc 7, 36-50) sean sospechosas de *composición*, no por eso es impugnable el hecho de haber perdonado Jesús los pecados sobre la tierra; cfr los pasajes en que aparece como Redentor de los pecados; además Jn 5, 14; 7, 53 hasta 8, 11, incluyendo la entrega de poderes, Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 23. A. OEPKE, en StTh 2 (1948) 162: "Si se suprime el poder de perdonar los pecados entonces se convierte Jesús en un profeta al lado de otro, en un compañero de juego del Bautista, junto al cual propiamente no hay lugar alguno para un segundo precursor. Entonces sí que es una falsificación histórica colosal toda la imagen evangélica de Jesús."

[20] Cfr J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung* 37-39.

que rechazan la ocasión de salud ofrecida por Jesús, merced a una obstinación interior. La instrucción de Jesús a sus apóstoles para la misión es un testimonio de ésto, Lc 10, 8-12 (cfr Mc 6, 11; Mt 10, 7s 14s): Sólo cuando hay una recusación infiel de los oyentes frente al mensaje de salud deben sacudir el polvo de sus pies como señal y testimonio (contra ellos en el juicio) de que están desvinculados de los enviados de Dios y de que personalmente pierden el derecho a salvarse [21]. Trátase de la gran oportunidad de la gracia en la última hora. Quien ahora, en este momento decisivo (¡krisis!) no escucha la voz de Dios, se comporta como la empedernida generación del tiempo de Noé (Lc 17, 27=Mt 24, 37-38) o como los obcecados habitantes de Sodoma (Lc 17 28s ; cfr Lc 10, 12=Mt 10, 15).

También puede decir alguno: el presente es la hora de la salud, tal como lo pone de relieve el evangelio de Jesús, y la misericordia de Dios se aproxima mediante la actuación de Jesús; pero por lo que hace al futuro en puertas anuncia Jesús su salvación y su juicio, según se decidan los hombres aquí y ahora frente a su mensaje. Por esta razón se queja Jesús sobre Jerusalén: "¡Si al menos *en este día* conocieras lo que hace a la paz tuya...!" (Lc 19, 42). Jesús es completa y exclusivamente consciente de ser Salvador y no desea otra cosa desde lo más profundo de su alma que la salvación de todos: pero se ve atado por el mandato de Dios y obligado a manifestar a los hombres la gravedad de la propia resolución, en la que deciden ahora su propio destino salvífico.

Bajo este punto de vista surgen importantes desplazamientos de acento y algunas diferencias con respecto a la predicación de Juan el Bautista. El predicador de penitencia del Jordán amenaza en primer lugar con el juicio, exige conversión y frutos de la conversión, prometiendo luego como consecuencia a los de corazón contrito la futura liberación del juicio mesiánico (cfr Mt 3, 7-12). Tampoco puede valer su bautismo como un don salvífico escatológico, tal como siempre se ha pensado por lo que hace a la eficiencia que Juan le atribuyó; sigue siendo un medio de evadirse al futuro juicio de la ira,

[21] Véase PERCY, *Botschaft Jesu* 115: "El reino de Dios es anunciado por Jesús como un don salvífico para todos cuantos le reciben. Lo que con diversas palabras significa: Cristo lo pide todo, porque es el primero en darlo todo."

pero no proporciona la salud. Es una señal de la dependencia con el pueblo de salvados que tiene que mantenerse mediante la penitencia, una seguridad del perdón de los pecados (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) Mc 1, 4) por la penitencia y a la vez una corroboración de la penitencia (εἰς μετάνοιαν Mt 3, 11)[22]; es la preparación para lo que ha de venir, pero aún no es un hecho escatológico. Si a la predicación del Bautista tampoco le falta la promesa mesiánica de salud (cfr Mt 3, 12c), se le ocultó, sin embargo, al gran Heraldo del desierto que Dios brinda en primer lugar la gracia y la salvación y luego la separación futura y el juicio. Su mirada se encamina pronto a lo último; el "año de gracia" que estaba de por medio le quedaba oculto (véanse sus informes desde la prisión, Mt 11, 2ss par). Queda, por tanto, dentro de la línea de los profetas, aun cuando los sobrepase como heraldo inmediato de Dios, anterior al de la época de la salvación (cfr Mt 11, 9s par), como cumplidor de esa profecía del heraldo que le precederá (Mal 3, 23s "¡Elías!") y haya que considerarle como un signo viviente del comienzo de la época de la salvación (cfr Mt 11, 14; 17, 12 par; pero también Mc 1, 2s)[23]. Por otra parte, la vinculación del profeta en las perspectivas escatológicas, que no nos permite ver con claridad el trecho del camino que está de por medio, también viene testificada por él a la par de la profecía paleotestamentaria.

Por eso puede dudarse si revistió su mensaje de las mismas palabras que Jesús: "Convertíos, pues el reino de Dios está cerca" (Mt 3, 2; cfr 4, 17). Este paralelismo de mensajes entre el Bautista y Jesús, que sólo hallamos en Mateo, responde a la tendencia a acercar del mayor modo posible y a armonizar las figuras de Juan y Jesús; también la formulación de

[22] C. H. KRAELING, *John the Baptist*, New York-London 1951, 117s, piensa que la inmersión voluntaria en el agua es un rito simbólico para expresar la voluntad de aceptar el juicio divino. Sin embargo, no está suficientemente expresada la idea de la corriente de fuego del juicio en Juan. El Bautista debía más bien vincularla al pensamiento de la purificación, pensamiento entonces vivo en las sectas baptistas. Cfr J. STEINMANN, *S. Jean-Baptiste et la spiritualité de désert*, Paris 1955, 62-71 (con la contribución de los textos de Qumran).

[23] Cfr J. M ROBINSON, *Das Geschichtsversändnis d. Markus-Ev.*, Zürich 1956, 15-20.

Mateo [24]. En el supuesto de que Mateo (frente al silencio de los otros evangelistas) hubiera hablado formalmente del reino de Dios, tendría que haberlo visto, en primer lugar, paleotestamentariamente en su doble función de juicio y salud, pero aún no en su actual carácter de gracia.

La revelación actual del amor de Dios por los pecadores como señal de su reino escatológico, el perdón de todos cuantos creen en el mensaje salvífico de Jesús y se convierten, el gozo de Dios en el perdón y la superabundante donación de sus dones de salud; esto es un rasgo antiquísimo, privativo e incomparable del mensaje de Jesús en torno a su basileia. Sin embargo, hay que tener en cuenta todavía otras cosas en parangón con los testimonios judíos posteriores, como expresión característica de su pensamiento y como contenido especial de su predicación: él ha elevado el reino de Dios a la suma de toda salud, poniendo en él la cumbre de toda expectación de salud. Los rabinos han hablado preferentemente de la "participación en el siglo futuro" [25] o incluso de un paraíso del final de los tiempos (Gan Eden) [26]. Si Jesús, en vez de esto, prefiere hablar del "reino de Dios", no lo hace por una lógica propia. La razón más profunda debería estribar en su relación viva y personal con Dios y en su ciencia acerca de la acción soteriológica de Dios: donde toma el mando Dios, llena al momento todas las ansias más profundas de los hombres, y precisamente de aquellos, que, a pesar de su fiel servicio, suspiran bajo los sufrimientos, la pobreza y la persecución. De todos modos culminan las bienaventuranzas del Sermón de la montaña que, en su intimación a los pobres, oprimidos, despreciados, hollados, reflejan tan claramente el espíritu de Jesús, poniendo de relieve que precisamente a todos éstos les pertenece el reino futuro de Dios. En la redacción de Mateo (5, 3-

24 Véase J. SCHMID, *Ev. nach Mt* 56; W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Matthäus:* BZ N. F. 3 (1959) 271-289, detalles en 285s.

25 DALMAN (*Worte Jesu* 110) y BILLERBECK (I, 181) piensan que donde Jesús habló de "entrar en el reino de Dios", los rabinos hubieran preferido decir "participación en el siglo futuro".

26 Véase el material en BILLERBECK IV, 1144-1165, especialmente acerca del "banquete" en el Gan Eden (1158s), además los pasajes IV, 1208 (apartado 4) y 1212 (apartado 11).

10), la promesa de la basileia en el primero y último macarismo forma el marco de las otras sentencias que, bajo diversas figuras, explican la felicidad escatológica. El "consuelo" a los tristes, la "saciedad" a los hambrientos, la "misericordia" de Dios, la visión de Dios, la filiación divina; todas éstas son promesas escatológicas que encuentran su plenitud en el reino de Dios. En la promesa a los humildes y pobres de que "poseerán la tierra" (Mt 5, 5) hallamos una resonancia inmediata del motivo de "entrada en el reino de Dios" [27]. En el gran cuadro del juicio (Mt 25, 31-46) se oye la sentencia del "Hijo del hombre" a los "benditos del Padre": "Tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo" (v 34). En otros lugares surgen giros sinónimos: "entrar en la vida" (Mc 9, 43 45; cfr 47), "heredar la vida eterna" (Mc 10, 17 = Lc 18, 18; desviándose un poco Mt 19, 16; además Lc 10, 25). El "ciento por uno" que recibirán quienes por amor de Jesús lo han abandonado todo, consiste en la vida eterna (Mc 10, 30 par); pero esto no es más que la participación en el reino futuro de Dios (cfr también Mt 7, 13s = Lc 13, 24; Mc 12, 34). La comunidad de mesa en los últimos tiempos de Jesús con sus apóstoles tendrá lugar en su "reino" (Lc 22, 30; cfr 14, 15); en el mismo lugar habla también Mateo de la "nueva creación" (Mt 19, 28). Los cuadros del banquete de Dios en unión de los Patriarcas del Antiguo Testamento (Mt 8, 11 = = Lc 13, 28s), del de los invitados o de la boda (Lc 14, 16-24; Mt 22, 1-10 11-14), del banquete gozoso de los siervos con su señor (Mt 25, 14-30; cfr Lc 12, 35-38); todos en conjunto tienen por tarea única señalar el reino venidero de Dios [28]. Aun cuando Jesús haya aceptado incidentalmente otros conceptos salvíficos y escatológicos [29], el reino de Dios sigue siendo, no

[27] Cfr H. WINDISCH ZNW 27 (1928) 167 y 179.

[28] Véase J. THEISSING, *Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 71-81.

[29] Atendiendo al cotejo sinóptico sigue siendo cuestionable si Jesús ha hablado de manera especial sobre el "siglo futuro" (cfr Mt 12, 32; Mc 10, 30 = = Lc 18, 30; Lc 20, 35); cfr J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg [3]1954, comentando 10, 30 (197s); F. J. SCHIERSE, Art. "Aon", en LThk I ([2]1957) 681.

obstante, la expresión más importante y más céntrica. Lo mismo ocurre con la amenaza de castigo. Jesús emplea, claro está, habitualmente imágenes como la del fuego del infierno[30]; pero precisamente en relación de dependencia con el "banquete" escatológico se ve claro que el castigo propiamente dicho consiste en la exclusión del reino de Dios (Lc 13, 28 = Mt 8, 12; Mt 22, 13; 25, 30; cfr 24, 51).

Esta elevación del reino de Dios al concepto más importante de la salvación hay que verla como acción original de Jesús. La salvación es para el rabinismo "la consecuencia del reino de Dios, pero no el reino de Dios en sí mismo"[31]. Si Jesús hace de este reino el concepto fundamental de la salud, su mensaje adquiere por ello una gran homogeneidad y concentración. El anuncia la voluntad salvífica actual de Dios y su misericordia salvadora bajo la idea del señorío real de Dios, y da el mismo motivo para la última voluntad salvífica: participación en el reino de Dios plenamente desarrollado e ilimitado, confiriendo por ello a todos los salvados la felicidad y dicha completas.

30 Mt 5, 25s ; 18, 9 = Mc 9, 43 45 47; Lc 12, 5 = Mt 10, 28: Mt 13. 42 50.
31 BILLERBECK I, 181.

9. El carácter puramente religioso y universal del reino de Dios

La salud anunciada y prometida con el reino de Dios es una dimensión puramente religiosa. El elemento terreno-nacional y religioso-político ha apartado a Jesús del pensamiento de basileia y con ello se ha opuesto a la expectación generalmente extendida en el pueblo de Dios, por lo que hace a un reino mesiánico lleno de esplendor. La dura lucha de Jesús con esta idea tan arraigada nos la reflejan claramente los evangelios. Zelotas o judíos de mentalidades parecidas han observado atentamente el modo de comportarse de Jesús e intentado enrolar dentro de sus objetivos al "profeta de Galilea" y al famoso taumaturgo. Tras la multiplicación de los panes se mancomunaron para proclamarle rey; pero Jesús conoció sus intenciones y se retiró "él solo" a la montaña (Jn 6, 15). No es precisamente una casualidad que se trate de galileos, pues la Galilea era como su lugar de origen (Judas el Galileo, en el año 6 p. C.), suelo fecundo del movimiento de los zelotas. Probablemente fue un "estado psicológico de carácter mesiánico-político en que se hallaban los galileos que habían presenciado la multiplicación del pan la razón del incidente que se nos narra en Lc 13, 1: Unos galileos peregrinos con motivo de la Pascua, al hacer la inmolación de las víctimas para el sacrificio, fueron masacrados por un piquete de soldados romanos [32]. La reacción de Jesús ante esta noticia es peculiar: saca una consecuencia puramente religiosa: "Yo os digo que si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. Cómo y en qué medida pretendieron convertir su júbilo en una demos-

[32] Para más detalles véase J. BLINZLER, *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus:* NT 2 (1957) 24-49.

tración mesiánico-política las muchedumbres que acompañaban a Jesús en su entrada en Jerusalén, por supuesto que galileos en su mayoría, es una cuestión debatida; pero apenas entra en el campo de la polémica el hecho de que de aquí dimanaran todas estas esperanzas, y esto puede verse especialmente en Mc 11, 10b ("Bendito sea el reino venidero de nuestro padre David"); pero Jesús sólo quiere ser el portador de la paz mesiánica (Zac 9, 9). Incluso dentro del mismo círculo de los apóstoles era imposible de extirpar esta trágica incomprensión. La oposición de Simón Pedro frente al anuncio de la pasión de Jesús (Mc 10, 37 par), la solicitación por parte de los dos hijos del Zebedeo de los primeros puestos como ministros en el reino de Jesús (Mc 10, 37 par), la presentación de las dos espadas tras la Ultima Cena (Lc 22, 38), el golpe firme de Pedro al ser apresado Jesús (Mc 14, 17 par) son pruebas irrefragables de esto. También Lc 19, 11; 24, 21; Act 1, 6 arrojan luz sobre la mentalidad unas veces estricta, otras amplia de los discípulos de Jesús. Si bien es verdad que no en todos los sitios pueden verse alusiones o indirectas paliadas a los zelotas y a sus pretensiones, rechazadas de plano por Jesús [33], tuvo éste mucho que hacer repetidas veces con esta imagen del Mesías, incluso tuvo que hacerlo a fondo con el mismo Satanás poco después del bautismo en el Jordán (tentación: Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13) y continuamente con los hombres a quienes faltaba el sentido de un Mesías distinto. Aquí tuvo que hallar fundamento su reserva por lo que hace a la dignidad del Mesías. La carencia fundamental de comprensión del puro mesianismo religioso de Jesús (siervo de Dios) abocó a una alienación con la masa del pueblo y quedó perpetuada en el título oficial de culpabilidad que ostentaba la Cruz.

Esta postura fundamental de Jesús, por otra parte, se pone de manifiesto asimismo en su pensamiento de Basileia. Aunque pudiéramos apreciar rasgos elevados y puros en la menta-

[33] O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956 cita también los siguientes pasajes: Mt 5, 39; Mt 11, 12 = Lc 16, 16; Mt 7, 15 (con interrogante); Jn 10, 8 18 (14s); Lc 23, 28-30 (33s).

lidad judía posterior sobre el reino escatológico de Dios, en ningún sitio hallaríamos tanta pureza y claridad de rasgos como en la predicación de Jesús. El ha alejado de su elevado concepto de Dios toda sombra, y todo ingrediente humano de su imagen del futuro. Claro es que muchas veces echa mano de metáforas tradicionales (cfr § 8); pero jamás las rodea de un matiz fantástico y "no hay que entenderlas como descripciones reales del reino de Dios" [34], sino que constituyen un lenguaje simbólico religioso que debe ser empleado por el hombre para las cosas eternas, la realidad celestial y la absoluta heterogeneidad de la plenitud. Las imágenes del banquete, por ejemplo, no pretenden describir los placeres paradisíacos de la mesa celestial, sino la comunidad bienaventurada y perfecta con Dios y con los que se han salvado. Jesús pretende beber "de nuevo" el vino con sus apóstoles en el reino futuro de Dios (Mc 14, 25 = Mt 26, 29), y aun sin la presencia de este vocablo (cfr Lc 22, 18), resultaría claro ver que se trata de la "nueva creación" escatológica (cfr Mt 19, 28, pero aquí se trata de la expresión griega παλιγγενεσία = "renacimiento") de un mundo distinto en absoluto, de un mundo transformado. También el judaísmo tardío habló de la "nueva creación" [35], pero de una manera oscura, sin avanzar un solo paso en su idea unitaria y en su realización. Con no poca frecuencia se bosquejó la época salvífica futura, al menos los "días del Mesías", con rasgos paradisíacos puramente terrenos: fecundidad ininterrumpida, plenitud de vino y aceite, una medida bien colmada de hijos; todo esto sentaría su plaza en la tierra que, por otra parte, se vería libre de todas las calamidades, dolores y perversiones (cfr Hen etiop 10; Bar sir 29, y otros) [36]. Cuán supraterrena y supramundanamente piensa Jesús con respecto a la plenitud escatológica lo muestra su respuesta a la cues-

[34] J. SCHMID, *Ev. nach Mk.* 35.

[35] Cfr DALMAN, *Worte Jesu* I, 145s.; VOLZ, *Eschatologie* 338-340. El término está asimismo atestiguado en los textos de Qumran, cfr. (escatológicamente) 1QS IV, 25; 1QH XIII, 11s; cfr XI, 13s. Para una visión de conjunto, cfr E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen:* StTh 9 (1955) 131-136.

[36] Para más detalles VOLZ, *Eschatologie* 386-390.

tión suscitada por los Saduceos en torno a la resurrección: "Cuando resucíten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos" (Mc 12, 24s).

En general se admitía que los muertos, en la resurrección, volverían a la vida en su cuerpo anterior; con ello se pretendía conservar la identidad del cuerpo resucitado con el antiguo cuerpo terrenal [37]. Tras la minuciosa descripción que hallamos en Bar sir 50s.: "La tierra devuelve sus muertos, que recibe para conservarlos, por lo que no cambian de apariencias. Tal como los recibe, los devuelve" (50, 2). A continuación viene el juicio, e, inmediatamente después, la transfiguración (cap 51). Las escuelas de Schammai y de Hillel discrepaban en la cuestión de si la configuración del hombre en el mundo futuro revestiría las mismas características que la formación humana en el seno materno [38]. Los muertos se presentan, *en primer lugar, con todas sus miserias corporales,* y *sólo tras el juicio* les libera Dios de ellas [39]. Pero Jesús no da margen a tales especulaciones acerca del cuerpo de resurrección; el poder de Dios crea algo completamente nuevo, un cuerpo que no tiene las necesidades terrenales y que reviste otras características ("como los ángeles"). Luego viene Pablo, que revela a los Corintios un "misterio" escatológico: "No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados" (1 Cor 15, 51). La revelación neotestamentaria se basa en la rápida transformación de los cristianos vivos y muertos en el estado ontológico de la "gloria" celestial (δόξα, cfr vv 42-44) [40].

También se ha distanciado Jesús de todo cómputo previo de carácter apocalíptico, por lo que hace al punto cronológico en que ha de aparecer el reino de Dios: "El reino de Dios no viene ostensiblemente" (Lc 17, 20). Incluso los "presagios" del discurso escatológico de Jesús no tienen valor alguno como datos exactos o señales perfectamente claras por lo que hace al curso de los últimos tiempos (Mc 13 par), pues "en cuanto

[37] Cfr MOORE, *Judaism* II, 380-385; VOLZ, *Eschatologie* 250s.; BONSIRVEN, *Judaïsme* I, 482-485.

[38] Gn rabba 14, 5, en BILLERBECK IV, 815s; H. FREEDMAN, *Genesis Rabbah* 113s.

[39] Gn rabba 95, 1, en Freedman 880s. Según un testimonio que hallamos en Keth. 111b (BILLERBECK IV, 1194; GOLDSCHMIDT V, 362) resucitarán con sus propios vestidos.

[40] Cfr J. JEREMIAS, "Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God": NTSt 2 (1955-56) 151-159.

a ese día o a esa hora, nadie la conoce—ni los ángeles del cielo, ni el Hijo—, sino sólo el Padre" (Mc 13, 32). Para Jesús sigue siendo el reino futuro de Dios una dimensión sometida a sólo Dios, sobre la que El dispone con soberanía bajo todos los aspectos (cfr también Mc 10, 40 par), y que, por otra parte, está absolutamente alejada de toda curiosidad y especulación humanas.

Por razón de su carácter puramente religioso el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios tiene una trayectoria también universal. Esto no pierde su fuerza ante el hecho de que se supiera "enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10, 6; cfr 15, 24). Estas palabras incontrovertibles no son una barrera a su voluntad redentora universal, sino un anuncio del camino que Dios le había señalado en cuanto al modo de conseguir la salvación de la humanidad, a saber, comenzando por el antiguo pueblo de Dios, al que Jesús había sido enviado en primer término. Estas palabras pueden considerarse incluso como una supresión de barreras ante el particularismo *cerrado* de los judíos. Jesús se dirige a *todo* Israel, no a la élite de los legalistas, puros y elegidos: las ovejas de la grey de Dios se han "perdido", dispersado y andan sin pastor (cfr Jer 50, 6; Ez 34, 5; Is 53, 6; Mc 6, 34). Jesús llama a todos, justos y pecadores, cumplidores de la Ley o "pueblo del campo" (am-ha-arez, cfr Jn 7, 49) que la ignora. La idea de un "residuo santo" que habría de ser congregado *de* todo Israel, le es completamente ajena.

Este pensamiento, que puede probarse desde 3 Re 19, 18, puesto de relieve por el profeta Isaías (cfr Is 6, 13; 10, 21; 11, 11; 28, 5s) y mantenido por los profetas posteriores (Sof 2, 7 9; 3, 12s; Jer 23, 3; 31, 7; Zac 13, 8s) fue aprovechado en el judaísmo tardío por grupos *particulares* que se conceptuaban como la *raíz santa* del pueblo de Dios que se había hecho infiel, y luego seguramente admitido por los fariseos (que lo hicieron después obligatorio para todos) con su pureza levítica y austeridad legal, por muchos grupos baptistas y por los esenios [41]. En la co-

[41] Cfr J. JEREMIAS, *Der Gedanke des "Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu:* ZNW 42 (1949) 184-194.

munidad de Damasco y Qumran, tan allegada a los asenios, resulta muy fácil comprobar esta mentalidad. Así se explica lo que se dice en Dam I, 4s.: "El ha apartado un residuo en Israel y no lo ha entregado nunca al aniquilamiento... Ha hecho surgir de Israel y Aarón la raíz de una planta, que posea sus campos y que haga fecundos sus terrenos"; ideas parecidas en II, 11s. Los austeros santos de Qumran se consideran como "los hombres de su plan, que han conservado su alianza en medio de la maldad, para expiar los pecados de su pueblo", y se consideran preparados para la tarea de recibir un día a "toda la comunidad de Israel", y "para llevarla a la obediencia a las órdenes de los sacerdotes, de los hijos de Sadoc y a los hombres de su alianza" [42]. Sin embargo, si Jesús *de hecho* no se ha ganado a todo Israel quedándose tan sólo con su "rebañito" (Lc 12, 32), esto representa, a pesar de todo, una evolución en la historia salvífica que no disminuye en nada el universalismo de su mensaje (véase más adelante el § 15).

Jesús reserva sólo para el juicio final la separación entre buenos y malos (cfr Mt 13, 24-30 47-50; 25, 31-46) y soporta la negativa y la infidelidad incluso dentro del círculo de sus apóstoles (cfr Mc 14, 27 30 par ; Lc 22, 31s). No crea una comunidad especial de santos, sino una comunidad de creencias de los futuros compañeros de salud, comunidad que vive de la misericordia de Dios. Bajo este aspecto ya le había precedido Juan el Bautista, quien también quiso mover a todo Israel a la conversión. Por eso choca el mensaje de Jesús contra la resistencia de círculos exclusivistas, a saber, de los fariseos, y su predicación a los pecadores les tenía que zumbar en los oídos mucho más que la predicación de amenazas y de juicio del Bautista en el Jordán.

Pero también Jesús abrió desde un principio a todos los pueblos las puertas del reino de Dios. La contradicción aparente de que limitó su predicación a Israel y de que, durante su vida terrena, mandó a sus discípulos que no fueran ni a los

[42] Apéndice al rollo de la disciplina (1 QSa) I, 1-3, en BARTHÉLEMY-MILIK, *Qumran Cave* I, 109 y 111 respectivamente. Véase también L. ROST, en ThLZ 82 (1957) 669s. "El grupo no se disuelve (en la época salvífica), sino que se convierte más bien en el núcleo de la nueva comunidad del pueblo. El pueblo de Israel, la comunidad, tal como la considera el sacerdocio, queda vinculada y no lo contrario" (670). En cuanto a la idea del "resto santo" véase aún 1 QH VI, 8 15; VII, 19; VIII, 6-11.

samaritanos ni a los gentiles (Mt 10, 6) se resuelve en la síntesis de todas sus declaraciones. La promesa de Jesús a los pueblos está encerrada en las palabras: "Muchos vendrán del Oriente y del Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes" (Mt 8, 11s ; cfr Lc 13, 28s).

Aquí se da por supuesto que los patriarcas (y los profetas según Lucas) han resucitado y se ha seguido de inmediato el juicio (v 12). Los judíos (infieles y de corazón endurecido), los primeros expectadores del reino de Dios (los "hijos del reino") vense precipitados en la gehenna y pueden ver ahora (cfr Lc) a las multitudes de gentiles (πολλοί) en el convite escatológico (Is 25, 6s) en comunidad de mesa con los patriarcas judíos [43].

¡Esto es algo inaudito para el judaísmo! También Juan el Bautista había protestado contra la mentalidad de la filiación de Abraham como garantía ante el día de la ira (Mt 3, 9 = Lc 3, 8). Pero Jesús excluye a los espectadores de la salud propiamente tales, mientras no crean en su mensaje y se conviertan, abriendo en su lugar las puertas del gozo escatológico a los gentiles. Tenía que impresionar profundamente a los judíos una de aquellas agudas palabras de Jesús que arroja haces de luz sobre su personalidad y que tampoco ha podido ser inventada por la Iglesia posterior en su acción evangelizadora de los paganos, ya que está bien atestiguada (Q) y su autenticidad viene reforzada por los semitismos. La misma imagen de la peregrinación a Sión late en el fondo del logion de la "ciudad sobre el monte" que no puede permanecer oculta (Mt 5, 14) [44]. Pero también Mt 8, 11s deja entrever el hecho de que otras parábolas del convite franquean el paso a la participación de los paganos hasta el punto de que Lucas no traza ningún rasgo injustificado con su referencia bien clara a los gentiles en Lc 14, 22s.

[43] Cfr J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung* 47ss.

[44] Así G. v. RAD, *Die Stadt auf dem Berge:* EvTh 8 (1948-49) 439-447, y en relación con todo esto J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung* 57.

El mismo pensamiento se halla en la gran visión del juicio en Mt 25, 31-46. Todos los pueblos se congregarán ante el trono judicial del hijo del hombre: el fallo no se sigue atendiendo a la pertenencia al pueblo de Dios, a Israel, sino a los sentimientos de amor frente a los pobres y desgraciados que el Juez considera como "sus hermanos más pequeños". Entre aquellos que ahora heredan el reino de Dios se encuentran también (aunque no exclusivamente) los gentiles que no han conocido al Hijo del hombre en su vida (v 39)[45]. Jesús ha expresado también en otros logia que los gentiles abochornarán en el día del juicio a los israelitas duros de cerviz. Los habitantes de Nínive y la reina de Sabá surgirán en el día del juicio "contra esta generación" (los judíos incrédulos, contemporáneos de Jesús) y la condenarán (como testigos de cargo) (Mt 12, 41s = = Lc 11, 31s). Igualmente saca Jesús a relucir a los habitantes de Tiro y Sidón, por supuesto que gentiles, y a los mismos sodomitas, diciendo que durante largo tiempo habrían hecho penitencia en cilicio y ceniza, si en ellos se hubieran hecho los mismos milagros que Jesús realizó en Corazaín, Bethsaida y Cafarnaum (Mt 11, 21-24 = Lc 10, 13). Esto podría ser una retórica pedagógica; pero el modo de pensar de Jesús se caracteriza por no tener prejuicios contra los gentiles. Según Lc 4, 24-27 Jesús manifiesta asimismo a sus compoblanos de Nazareth el hecho de que Elías fuera enviado, durante los años de la gran hambre precisamente a la viuda de Sarepta y que Eliseo curó, no a los leprosos de Israel, sino a Naamán el sirio. Quizá las palabras configuradas por el evangelista Mateo, 21, 43 (cuyo paralelo falta en Mc y Lc): "Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos", confieren expresión a un pensamiento de Jesús: lo que decide no es la pertenencia a Israel, sino el cumplimiento de la intimación de Jesús a la conversión. La parábola del viñador (Mc 12, 1-9 par) podría incluir de todos modos, a saber, sin la imagen evidente del vi-

[45] En cuanto al texto impugnado por la crítica, véase más adelante en el § 14.

ñador (cfr Is 5) la indirecta contra Israel o contra sus dirigentes. De modo idéntico apenas si podemos interpretar de otra manera la maldición de la higuera (Mc 11, 13s 20s ; cfr Mt 21, 18-20), teniendo en cuenta su carácter de símil[46].

No necesitamos tratar aquí de cómo llegará a los pueblos la salud final. La gracia misericordiosa de Dios que los admite dentro del antiguo pueblo de la alianza y la misión que los llama a decidirse no se excluyen mutuamente. Parece que Jesús reconoció el rango superior de Israel en la historia salvífica y rechazó al mismo tiempo, durante su actuación *terrena,* una misión entre los gentiles (cfr. J. Jeremías); pero la oportunidad y el anuncio salvífico, la obligación de misionar a los gentiles habría que remontarla a un mandato del Señor tras la Resurrección (Mt 28, 18-20). Lo que Jesús contempla en los logia citados es la plenitud escatológica de las antiguas profecías que se refieren a la afluencia masiva de los gentiles para adorar y glorificar a Dios; pero cuanto en ellos testifica es una actitud de gravedad por lo que hace a la medida moral y una amplitud universal de pensamiento, como ya se vislumbraba en el judaísmo tardío, pero cuyas resonancias plenas se ven únicamente en la predicación de Jesús.

[46] Véase, por último, C. H. Bird, en JThSt 4 (1953) 177-179, que alude especialmente a Os 9, 10. 16ss (LXX), pero también a Jer 17, 7; Ez 47, 12 (relacionado con la purificación del Templo); J. W. Doeve, *Purification du Temple et dessèchement du figuier:* NTSt 1 (1954-55) 297-308 explica el anatema partiendo de Jer 7, 20: Quiere decir que ya ha comenzado el anatema de la ciudad y del pueblo.

10. El carácter de intimación del reino de Dios

El mensaje que anuncia el reino próximo de Dios se convierte en una poderosa llamada a los hombres a someterse a sólo Dios. Quien echa una mirada por encima de los discursos y expresiones que en magnífica plenitud nos han legado los evangelios sinópticos se dará cuenta en qué medida se halla en primer plano este carácter de intimación que reviste la predicación del reino de Dios. El reino de Dios que se manifiesta en las obras de Jesús obliga a tomar una resolución. La situación apremiante que se ha dado de su poder creciente en palabras y obras y de su plena manifestación de poder, que ha de tener lugar en un futuro oportuno, presupone por necesidad el imperativo, tal como ocurre breve y significativamente en Mc 1, 15: "Convertíos y creed en el evangelio" o como figuradamente se formula en la sentencia de "entrar en el reino de Dios". El sermón de la montaña despliega e ilustra las exigencias radicales de tipo moral que el imperio real de Dios exige a los hombres, y el mandamiento principal del amor a Dios y al prójimo los recapitula sencilla y genialmente. No vamos a tratar detalladamente todas y cada una de estas cosas[47], sino sólo en la medida en que, mediante ellas, nos resulte más fácil hacer luz sobre el carácter moral del reino de Dios y de los derechos precisos que éste tiene *hic et nunc* sobre los hombres.

Mediante la intimación fundamental a la *conversión* (μετάνοια) preséntase Jesús como un poderoso vocero de Dios a estilo de los profetas, si bien la conversión que hemos visto (§ 8) presenta en su predicación un cariz bastante diverso del

[47] Me permito una vez más hacer referencia a mi libro *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes;* cfr también J. BONSIRVEN, *Règne de Dieu* 80-151.

de los profetas y de Juan el Bautista. Pero sus palabras al pueblo y a los dirigentes tienen ese mismo apremio que se ve en las palabras proféticas, cual sucede, por ejemplo, cuando en la parábola de la higuera infecunda concede todavía un pequeño plazo (Lc 13, 6-9), o en la maldición de la higuera (Mc 11, 12-22; cfr Mt 21, 18-22) hace un "asunto alegórico-profético" que, por otra parte, no le es extraño [48]. También acepta la expresión profética "haced penitencia en saco y ceniza" (Mt 11, 21 par) que nos recuerda los usos relativos al luto y a la penitencia [49], sin pretender con ello describir la esencia de la conversión por El exigida (cfr por el contrario Mt 6, 16-18). La idea que Jesús tenía de la penitencia lo explican mucho mejor las parábolas del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), del fariseo y el publicano (Lc 18, 10-14), del príncipe de los publicanos, Zaqueo (Lc 19, 1-10), y expresiones como las de Lc 18, 14; Mt 18, 3s ; Mc 10, 15 par): trátase de un cambio profundo del corazón, un volver a encontrarse en Dios, una entrega absoluta a su misericordia, un nuevo comienzo lleno de gratitud. El pecador se ve forzado por el amor de Dios, quiere amarle a El solo y a El solo servir; se libra de la esclavitud de Mammón (Mt 6, 24), de la sensualidad (cfr Lc 7, 50; Jn 8, 11), del odio y de la dureza del corazón frente a los hermanos (Mt 6, 12; cfr 18, 23-35). Esta conversión que Cristo exige de todos, ya que a todos nos tiene por deudores de Dios, incluso a los justos (Lc 18, 10-14; cfr los ayes de Mt 23), es una condición indispensable para entrar en el reino futuro de Dios. Por eso siente Dios una alegría tan grande ante un pecador que se convierte (Lc 15, 7 10 24), porque ve correspondida esta oportunidad salvífica por la gratitud. Aquellos "perdidos", incluso los pecadores notorios y las rameras (cfr Mt 21, 31) ya han sido ganados para el reino de Dios, y el reino de la gracia de Dios ha conseguido sus objetivos en

[48] Cfr G. STÄHLIN, *Die Gleichnishandlungen Jesu,* en Kosmos und Ekklesia, Homenaje a W. Stählin, Kassel 1953, 9-22; J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 192s.

[49] Cfr Jos 7, 6; Jdt 9, 1; Est 4, 3; Is 58, 5; Jer 6, 26; Ez 27, 30; Dn 9, 3; Jon 3, 5s ; Job 2, 8.

el tiempo presente. Por eso la predicación de Jesús acerca de la conversión sólo puede entenderse en su pleno sentido cuando uno comienza por convencerse de la eficiencia interior del reino escatológico de Dios en las palabras y acciones de Jesús, de su poder salvífico actual (cfr § 11).

El hecho de que el llamamiento de Jesús a la conversión sólo adquiera su sentido mediante el reino de Dios predicado por El viene atestiguado por el otro hecho de estar este llamamiento íntimamente unido a la exigencia *de creer* en la "buena nueva" de Jesús. La conversión y la fe son en Jesús sólo dos caras de una misma postura fundamental. Sólo quien se convierte puede formarse la creencia de que el tiempo de la salud ha llegado ya, y que el reino de Dios en su plenitud está ya a las puertas, y esta misma fe constituye de nuevo una conversión, puesto que incluye el reconocimiento de la culpabilidad ante Dios así como la necesidad de salud, pero también la disposición para cumplir la voluntad de Dios conforme a los postulados radicales de Jesús. La conexión de fe y conversión viene perfectamente expresada en las dos parábolas de los hijos dispares (Mt 2, 28-31) y de los niños que juegan en la plaza (Mt 11, 16-19 = Lc 7, 31ss). Ambas van claramente dirigidas contra la piedad farisaica, cerrada en banda tanto frente a la predicación de Juan el Bautista como el mensaje de Jesús; contra el elemento piadoso de soberbio y endurecido corazón. El símil de los niños que juegan pone al descubierto la crítica odiosa que se ceba en Juan, el austero predicador de penitencia y en Jesús, alegre predicador de la salvación. Una penuria de sentimiento de conversión les impide creer, aunque debieran reconocer al menos en la obra de Jesús "que Dios se justifica por sus obras" (Mt 11, 19)[50]. Una deficiencia en la fe en la hora actual lleva a errar la voluntad de Dios; cosa clara en la parábola de los dos hijos. Todos los celosos de la Ley andan diciendo de continuo sí a los mandamientos de Dios y, sin embargo, a la hora de la verdad, son

[50] En cuanto a su versión y explicación, cfr J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 141.

desobedientes: pero los pecadores, opuestos hasta ahora a la voluntad de Dios, entran en razón porque han creído en la predicación del Bautista (Mt 21, 32) y aceptan el mensaje de salvación que Jesús les brinda; se han hecho hijos obedientes de Dios y alcanzan la entrada en su reino.

La fe en el evangelio de Jesús supera la paradoja de que el yugo de Jesús es suave y su carga ligera (Mt 11, 30) y, sin embargo, las exigencias radicales de Dios, anunciadas por Jesús, tienen que ser cumplidas. El "llamamiento del Salvador" y el sermón de la montaña constituyen una síntesis sólo para aquel que cree en Jesús como mediador de la salvación. Sábese rodeado y llevado por el amor de Dios y cobra ánimos para luchar por la entrada a través de la "puerta estrecha" (Lc 13, 24). Quizá la oscura "sentencia de los violentos" (Mt 11, 12; cfr Lc 16, 16; véase para esto el § 12) alude a estos luchadores de buena voluntad en las lides de Dios, que no faltan desde los días de Juan el Bautista.

La nueva *postura moral* que exige Jesús, la "justicia mayor" (Mt 5, 20), la "perfección" según el modelo del Padre celestial (Mt 5, 48) puede comprenderse sólo en dependencia de su mensaje de la basileia. Si Mateo en el sermón de la montaña señala a Jesús como el nuevo legislador que ocupa el puesto de Moisés y le supera en la absoluta proclamación de la voluntad divina, del mismo modo que le hace predicar la ley básica para todos los que esperan el reino de Dios. No se trata de una ley que habría que acatar siempre, sino de una nueva legislación en esta nueva hora salvífica de la historia, emanada de la boca del último enviado de Dios, con plenos poderes, es decir, del Mesías, promulgada con vistas al reino futuro de Dios. Esto nos lo muestra el comienzo de las bienaventuranzas (Mt 5, 3-10), así como la parábola final (7, 24-27) tiene un sentido escatológico. En el medio nos encontramos de nuevo con las carasterísticas "sentencias de entrada" (5, 20; 7, 13 21 22s) sólo empleadas en este sentido por Jesús, que, como meta de todo esfuerzo moral, urgen la participación en el reino pleno de Dios. La intimación a un desapego y despreocupación

terrenales y a una confianza en el Padre celestial recibe toda su luz de las palabras concluyentes: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (Mt 6, 25-33). Finalmente, la oración enseñada por Jesús descubre de qué se trata en última instancia: que venga al reino de Dios, que se cumpla su voluntad sobre la tierra y que sean superados todos los obstáculos que surgen contra el reino de Dios (6, 9-13). Quien pretenda hacer de los mandamientos del sermón de la montaña, que son "ajenos al mundo" y que no entrañan compromiso alguno, un programa de una renovación mundial interna adolece en su intento de una incomprensión radical de los mismos mandamientos; pues Jesús no busca una revolución social, ni una evolución progresiva dentro de la paz de un reino en la tierra, sino la revolución del hombre mismo en vista a su participación en el futuro reino de Dios. También entrañaría un malentendido considerar la moralidad intimada por El como un orden ideal del mundo futuro, como una imagen utópica e inaccesible de la armonía en el reino de Dios; pues para esto no se necesitaría de ningún imperativo, ya que contamos con la ley de Dios escrita en el corazón humano (Jer 31, 33; 32, 40) y su Espíritu les lleva de la mano (Ez 36, 26). No, las exigencias de Jesús afectan la conducta en el mundo actual, están encaminadas a los que esperan en el reino venidero, llamándoles a una purificación de sus sentimientos y a una acción decisiva. Ciertamente sería falso comprender esta moral sólo como regla de excepción para el corto plazo (como se interpreta) que queda hasta el final, como un mandamiento especial bajo la presión de catástrofes inminentes, como una "ética del ínterin". Jesús no quiere librar a sus apóstoles del mundo ni de sus circunstancias, pero sí de su modo de pensar (cfr Mc 10, 42-44 par). La voluntad de Dios, santa, auténtica, en su entereza es la única estrella que brilla a los que esperan en el reino de Dios. Por lo que hace a su realización práctica en este mundo, Jesús no hace preguntas a este respecto; sólo habla de la obligación de su realización y de la gracia de Dios que nos hace

posible realizarla: de estas dos certidumbres tiene que partir el cristianismo antiguo.

Todas estas exigencias de Jesús reciben en conjunto un sentido *positivo:* El mismo las sintetiza estupendamente en el mandamiento principal: amar a Dios de todo corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, y al prójimo como a sí mismo (Mc 12, 29-31 par). Mediante este acoplamiento el amor de nuestros prójimos queda, como campo de acción, referido al amor de Dios; amor que hay que extender a todos los hombres que están en la miseria y carecen de ayuda, sin tener en cuenta para nada su procedencia, nivel social, raza y nación (cfr Lc 10, 30-37), y la falta de medida en este amor al prójimo se ha puesto como "medida" para amarse uno a sí mismo. Ponemos aquí de manifiesto que Jesús no es en absoluto ningún elemento utópico, sino un sobrio calibrador de la realidad y un profundo conocedor del corazón humano. A todos les indica el camino más practicable para el cumplimiento del amor de Dios (cfr Mt 25, 34-45). Lo único que ha condenado es la mediocridad, las medias tintas: nadie puede servir a Dios y a Mammón (Mt 6, 24) ni tener al mismo tiempo el corazón pendiente de los tesoros terrenales y celestiales (Mt 6, 19-21). Quizá las palabras que hay en el medio referentes a la "luz en ti", al menos según lo entiende Mateo (Mt 6, 22s.; cfr Lc 11, 34ss), puedan interpretarse: la luz de Dios en nosotros, su compañía y proximidad no son compatibles con la oscuridad [51].

Jesús concreta todavía de otro modo muy distinto el derecho absoluto de Dios sobre los hombres que quieren tener parte en su reino: El los llama a su *imitación* personal. Esta vinculación a su propia persona pertenece a lo nuevo e incomparable del mensaje y de las exigencias de Cristo; pues la escuela rabínica ofrece—al igual que los métodos didácticos de los

[51] Cfr E. SJÖBERG, *Das Licht in dir. Zur Deutung von Mt 6, 22s. par* : StTh 5 (1951) 89-105; de otro modo JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 141: estas palabras se relacionan con la ceguera interna y con el endurecimiento de los adversarios.

rabinos—sólo un marco externo en el que Jesús podía haber realizado sus intenciones particulares [52].

Originariamente, "seguimiento" significa la vinculación externa a un Rabbi con objeto de hacerse "discípulo" de él. También el seguimiento de Jesús consiste, en primer lugar, en acompañarle en todos sus caminos y en vivir con El en estrecha comunidad. Pero esto lleva consigo sus exigencias y éstas constituyen luego el núcleo de sus palabras sobre la "imitación" [53]. La Iglesia primitiva, por su parte, relaciona con toda razón estos logia, que suponen de por sí la comunidad personal con Jesús, con todos cuantos se le vinculan por la fe, como lo demuestra especialmente el empleo posterior del título de "discípulos" [54]. Por eso no resulta fácil conocer si una palabra concreta de Jesús llama a la renuncia a un hombre concreto (cfr por ejemplo, el hombre rico, Mc 10, 21s par) o está dirigida fundamentalmente a todos. No a todos ha exigido Jesús la tarea de abandonar hogar y familia, posesiones y oficio profesional como a los Doce (cfr Mc 10, 28s par). Nos suenan de nuevo muy duras sus palabras sobre las riquezas (Mc 10, 24s par) y su intimación a la renuncia nos parece absoluta (Lc 14, 33). De la misma manera no se puede decir que Jesús "haya considerado incompatible la posesión de riquezas con la participación en el reino de Dios" [55], sino más bien, que exige la renuncia a los bienes terrenos, cuando éstos se convierten en un óbice para conseguir entrar en el reino de Dios (cfr el escándalo de los miembros del cuerpo en Mc 9, 43-47 par). Hace la apología de los hombres que "por amor del reino de Dios" se han hecho "eunucos", es decir, no han contraído matrimonio (Mt 19, 12) [56]; pero no hace de esto una ley para todos los que esperan el reino de Dios. La "perfección" que pide de todos puede llevarse a efecto de muy diversas maneras [56a].

Los pasajes relativos a la imitación descubren los derechos

[52] Para esto véase A. SCHLATTER, *Die Geschichte des Christus*, Stuttgart ²1923, 312-332; K. H. RENGSTORF, en ThWB IV, 448-454; SCHNACKENBURG, *Sittliche Botschaft* 23s ; K. H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg i. Br. 1957.

[53] Lc 9, 57-60 = Mt 8, 19-22; Lc 9, 61s; Mc 10, 21 par ; 10, 28 par; Mc 9, 38 = Lc 9, 49; en cuanto a Mc 8, 34-38 véase el texto.

[54] Especialmente en el uso lingüístico de los Hechos 6-21 y en el evangelio de Juan; cfr ThWB IV, 462s.

[55] PERCY, *Botschaft Jesu*, 93 y 105; lo contrario sostiene M. DIBELIUS, *Jesus* (Sammlung Göschen 1130), Berlín ²1949, 100s ; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 136s.

[56] Véase para este logion a J. BLINZLER, Εἰσὶν εὐνοῦχοι: ZNW 48 (1957) 254-270.

[56a] Cfr R. SCHNACKENBURG, *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien:* GuL 32 (1959) 420-433.

totales de Dios sobre el hombre, pero también le confieren una orientación concreta mediante la vinculación a Jesús. El conjunto de máximas, sintetizadas a tiempo en Mc 8, 34-38, nos da una impresión de esto: se dirige a todos los discípulos de Jesús, al mismo tiempo con toda probabilidad, puesto que las multitudes ya no le "seguían" y resultaba peligroso confesar a Jesús. Se interpreten como quieran [57] las palabras bien atestiguadas sobre llevar la cruz [58], de todos los que siguen a Cristo se pide en todo caso la absoluta renuncia a la voluntad propia ("negarse a sí mismo", Mc 8, 34) y soportar los oprobios y desprecios. El logion que le sigue en Mc 8, 35, también de copiosa tradición [59], exige estar dispuesto a dar de mano la vida terrena para conseguir la vida eterna. También hay que aguantar la separación de la familia (Lc 14, 26 = Mt 10, 37) y la discordia con sus miembros más allegados (Lc 12, 52s = = Mt 10, 35s), si lo exige el seguimiento de su Señor. "Por amor de Jesús" equivale a "por amor del reino de Dios" [60]. Surgen aquí motivos para el esfuerzo moral que sólo pueden tener su origen en la predicación de la basileia de Jesús.

Cristo se distingue mucho de los doctores de la ley precisamente en la instrucción moral; a pesar de su elevado concepto de "tomar sobre sí el reino de Dios", no puede Jesús

[57] Según E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en Ntl. Studien für R. Bultmann, Berlín 1954, 11-29, el logion trataba originariamente de la "Tau", signo de propiedad de Yavé, según Ez 9, 4ss , según el cual el que llevaba tal distintivo se ponía al servicio incondicional de Dios; tras la muerte de Cristo fue objeto de una interpretación cristiana aplicada a la Cruz de Cristo. Cfr también R. KOOLMEISTER, *Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge. Eine historische Studie über Mt 16, 24*, en Charisteria J. Köpp octogenario oblata, Holmiae 1954, 64-94 (especialmente en lo que atañe a la historia de la interpretación relativa a este pasaje).

[58] Mc 8, 34 = Mt 16, 24 = Lc 9, 23 ; además—probablemente en una redacción más antigua—Mt 10, 38 = Lc 14, 27; también Jn hace referencia al mismo logion.

[59] Mc 8, 35 = Mt 16, 25 = Lc 9, 24; además Mt 10, 39 = Lc 17, 33; por último, Jn 12, 25.

[60] "Por amor de Jesús" ("por mi amor", "por amor de mi nombre"): Mc 8, 35 par ; Mt 10, 39 (falta en el paralelo de Lc); Mc 13, 9 par ; Mt 5, 11 = Lc 6, 22. En uno y mismo logion, Mt 19, 29 dice "por amor de mi nombre"; Mc 10, 29 "por amor de mí (y por amor del Evangelio)"; Lc 18, 29 "por amor del reino de Dios"; además Mt 19, 12 "por causa del reino de los cielos".

acostumbrarse a este modo de hablar; le parece demasiado íntimamente unido al "yugo" de sus mandamientos y de los estatutos humanos. El reino de Dios se le manifiesta actualmente de un modo muy distinto: como gracia y salud. Pero el derecho que el reino escatológico de Dios establece sobre los hombres queda bien puesto de relieve por El, y no menos seria y consecuentemente [61]. Hallamos, pues, muchas cosas que le unen y le separan, bajo este punto de vista, de sus coetáneos judíos.

Ante estas características del reino de Dios predicado por Jesús no podemos por menos de tener también en cuenta algunos rasgos inherentes a este reino por su relación con la propia persona de Jesús. Aun cuando bien pudiéramos haber buscado los fundamentos de todo esto más adelante, nos ha parecido indispensable hacerlo ahora, puesto que la persona de Jesús es inseparable de su predicación. Esto puede deducirse de las palabras de Mc 1, 15, que nos han servido de programa y de punto de partida; pues en ellas sigue subsistiendo la declaración fundamental: el tiempo se ha *cumplido* y el reino de Dios *está cerca.* ¿Cuál es su fundamento? ¿Qué resonancias tiene este mensaje? Por cierto que esta razón estriba en que es un mensajero especial de Dios, el enviado escatológico, el que hace oír su voz. En esto radica precisamente el misterio más profundo de la imagen de la basileia, incomparable, única, que irradia de toda la predicación de Jesús.

[61] En cuanto al "radicalismo" en Qumran y en Jesús, véase H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, Tubingen 1957. Para su crítica: K. SCHUBERT, en BZ NF 3 (1959) 123s.

Capítulo II

LA PRESENCIA DEL REINO ESCATOLOGICO DE DIOS EN LA OBRA DE JESUS

El problema fundamental del mensaje de Jesús afecta a las relaciones del reino de Dios anunciado por El con su propia persona y eficiencia. Hay que dejar bien sentado que Jesús emplea de un modo unitario y escatológico el *concepto* de reino de Dios (cfr § 7); pero, ¿ve el reino escatológico de Dios aún ante sí, o por el contrario, como un poder y realidad presentes, o en última instancia, como ambas cosas a la vez? Hay algunos investigadores que están convencidos de un principio cronológico unitario en Jesús por lo que toca al reino de Dios y lo interpretan partiendo de una síntesis textual: otros, en mayoría por cierto, ven una diferenciación y pluralidad de estratos por lo que a los testimonios hace, y tratan de reducirlos a una contextura unitaria, pero individualmente dan respuestas dispares, con múltiples matices, bosquejando, de conformidad con ellas, la totalidad de su cuadro. Puesto que el presente estudio no se ha propuesto examinar ni discutir las diversas opiniones que sobre todo hay, vamos tan sólo a tratar de sintetizar aquí algunas respuestas características, para arro-

jar alguna luz sobre el problema. Nos vemos precisados por esta razón a ser esquemáticos; sólo pretendemos dar a conocer trayectorias concretas, sin querer encuadrar dentro de un sistema de categorías los modos particulares de pensar; al mismo tiempo rogamos un poco de comprensión en materia tan delicada.

Las formas principales de interpretación son, más o menos, las siguientes:

1. La escatología consiguiente: Jesús no ha proclamado aún el reino de Dios como presente, de ninguna manera como actual, sino para un futuro cercano, sea el tiempo de su actuación terrena, sea para el tiempo inmediato a su muerte (J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner, E. Grässer).

2. La escatología realizada (opinión contraria): El reino de Dios existe ya en Jesús y su obra. El futuro no aporta esencialmente nada nuevo. Todos los textos que parecen tener relación con un futuro próximo, hay que entenderlos en realidad como de una plenitud actual (C. H. Dodd).

3. La escatología en proceso de desarrollo: Ya ha llegado la hora de la plenitud porque el Salvador está ya entre nosotros; pero es una plenitud a la que le queda algo pendiente, que no es completa (J. Jeremias, Gleichnisse Jesu, 194).

4. La escatología en tensión: Jesús anuncia el reino de Dios como algo próximo, inminente (para la generación que entonces vivía), como un fenómeno que ha de llegar a los hombres, pero también como algo que ya tiene su presencia actual en su persona, que adquiere poder en su actuación, como algo sensible, como algo concreto que se acerca ineludiblemente (W. G. Kümmel y otros).

5. Interpretaciones dialécticas: Ambas series de afirmaciones: las que abogan por la presencia actual del reino de Dios

y la que se inclina por el futuro, justifican su antagonismo con un mismo peso específico. La dialéctica del "ya está aquí" y la del "aún no" es intencionada y concluye dos perspectivas del único y mismo reino de Dios.

6. La interpretación histórica de la Iglesia: El reino de Dios ha venido en la persona y obra de Jesús y desde entonces ha seguido en ellas, pero tiende, en una evolución progresiva e íntima, que se nota en la historia de la Iglesia, hacia una plenitud futura (antigua opinión de los católicos).

7. Interpretación progresiva de la historia salvífica: El último tiempo (escatológico) sigue teniendo un principio y un fin. El reino de Dios ha venido con Jesús, pero sólo como una salud incoada, que tiende todavía hacia su plenitud. El ínterin o el tiempo "anterior al fin" (O. Cullmann) es un tiempo realmente salvífico, tiempo de la Iglesia y de su actuación al servicio del reino de Dios, que ha de llegar en su plenitud. Sin embargo, no puede identificarse el reino de Dios con la Iglesia ni tampoco establecerse dentro de un plano terreno-histórico, sino que sólo actúa en la Iglesia y con la Iglesia, influyendo en ella (nueva opinión católica).

Las dos primeras opiniones citadas parecen decir relación demasiado violenta con los textos, y ser demasiado parciales, como demostraremos todavía. La magnífica interpretación que apuntamos bajo el número 6 justifica el carácter profundamente sobrenatural y escatológico del reino de Dios y tiene una acogida cada vez más cálida dentro del plano católico. Todas las restantes opiniones ven más o menos el carácter comprensivo de los textos, pero los acentúan distintamente, excogitando categorías muy diversas para su explicación. La "dialéctica" no parece ser el método apropiado para pensar bíblicamente; más bien, partiendo del Antiguo Testamento, la relación de promesa y cumplimiento, cumplimiento y perfección muestra el recto camino. Juntamente con esto hay que reconocer el

pensamiento histórico-salvífico—en un sentido comprensivo—como categoría fundamental. No obstante, nos reserva aún muchas dificultades esta interpretación más próxima, o sea, la relación existente entre el reino de Dios y la Iglesia. La discusión viene sobrecargada por muchas cuestiones y posturas teológicas ya desde el pasado, agravada por algunos logia ya antiguamente discutidos, y, en no pequeña parte, depende de la interpretación de las metáforas de basileia que los teólogos en general escogen para formar su opinión. La visión de conjunto de todos estos textos seguirá siendo un asunto de decisión teológica.

Quizá nos resulte mucho más fecundo este procedimiento si admitimos el problema "escatológico" del mensaje de Dios bajo otro punto de vista en su planteamiento, que hoy nos resulta más urgente que nunca: ¿Qué importancia da Jesús a su propia persona y actuación en cuanto a la venida del reino de Dios? ¿Es sólo un profeta que le anuncia, o viene juntamente con él? Y en caso afirmativo, ¿cuándo? Aquí están contenidas varias preguntas: ¿Cómo se comporta la actuación presente de Jesús con la venida del "Hijo del hombre"? ¿Qué ocurre con el ínterin que, partiendo de nuestra situación histórica, se convertirá en tiempo de la Iglesia? Estas preguntas determinan el giro de nuestro análisis que sólo trataremos de modo exhaustivo al final (cap IV), al estudiar las relaciones del reino de Dios y la comunidad soteriológica de Jesús (Iglesia). Pero en cuanto al problema de si el "misterio del reino de Dios" (Mc 4, 12) tiene relación de dependencia con el misterio de la persona de Jesús, no nos es posible tratarlo aquí. Donde no se plantea o se omite a ciencia y conciencia, es completamente infructuoso el análisis del reino de Dios en la predicación de Jesús o, por lo menos, es insuficiente; porque el *mensaje* de Jesús acerca de este reino es, en resumidas cuentas, el mensaje de *Jesús* y nada más que eso.

11. Las curaciones de Jesús, señal del reino de Dios

Por doquier hallamos signos inequívocos de las relaciones del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios con su propia persona. No pocas de las palabras de Jesús hacen continuamente referencia a la importancia del momento inherente a su venida y actuación. Esta importancia superó con mucho la venida de los antiguos profetas (Lc 16, 16a) y constituyó con toda razón el objeto de sus propias nostalgias (Mt 13, 17 = Lc 10, 24). La predicación de Jesús es superior a la predicación penitencial de Jonás y a la sabiduría de Salomón (Mt 12, 41s = Lc 11, 31s). En las antítesis del sermón de la montaña [1] se coloca Jesús al lado de Moisés y muy por cima de aquél, cuya autoridad, por ser la de un enviado de Dios, no pone jamás en tela de juicio; la nueva perspectiva y respuesta al problema del divorcio (Mc 10, 1-9 par) lo atestigua. Jesús se arroga en esta circunstancia una autoridad que, de cualquier modo que se la juzgue y enfoque [2], supera el enjuiciamiento y la categoría de lo profético.

El derecho de Mesianidad de Jesús ha sido discutido hasta hace muy poco tiempo. Se admite que su venida tenía que despertar las esperanzas mesiánicas, pero no que llevara en sí mismo la conciencia de Mesianidad. Lo "mesiánico" de su ser no queda incluido en sus palabras y en sus

[1] Mt 5, 21-48; véase para esto SCHNACKENBURG, *Sittliche Botschaft* 36s ; 45s.

[2] E. KÄSEMANN, en ZThK 51 (1954) 145: "La única categoría que hace justicia a sus derechos, completamente independiente de si la ha empleado o exigido personalmente o no, es la que sus discípulos le han atribuido, es decir, la de Mesías." Lo contrario opina PH. VIELHAUER en el Homenaje a G. Dehn, 78: "Tampoco la categoría de Mesías hace justicia a este derecho..." Jesús se considera personalmente como "la última palabra de Dios a los hombres. Pero El desdeña conferir expresión a este derecho con una designación personal tomada del rico repertorio de la escatología judaica." Sin embargo, ¿no es esto una categoría plenamente moderna? ¿Es que no tenía que hacerse entender de sus contemporáneos los judíos?

acciones; El, por otra parte, no se ha apropiado ni siquiera un solo título de carácter mesiánico [3]. ¿Cómo dar entonces una interpretación positiva a las palabras de Jesús? ¿Y cómo se le puede hacer justicia al hecho de haber llamado a su imitación, a su seguimiento, e intimado a unirse a El? Las palabras de Lc 14, 26: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo", vienen rectamente interpretadas por Mateo: "El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí" (10, 37). Aquí nos encontramos con un derecho peculiar, pero no con un llamamiento a una vinculación político-mesiánica, para luchar por la libertad, sino para una imitación religiosa que se orienta en la persona del que llama y que tiene ante los ojos objetivos religiosos concretos. Tampoco se trata de una imitación meramente individual, sino de un movimiento masivo que aboca en una comunidad, en la comunidad mesiánica de tipo soteriológico (cfr para esto el § 17).

Jesùs ha ocultado, en efecto, para evitar malentendidos, sus derechos mesiánicos, pero los ha puesto bien de relieve ante los entendidos [4]: El es Mesías con una misión puramente religiosa que queda magníficamente explicada mediante su mensaje y su obra salvífica y cuyo núcleo interesa la proximidad del reino de Dios. De la vinculación de su predicación con sus milagros curativos se desprende que su predicación central no puede desvincularse de su persona. En caso de que se piense que El ha prescindido de su persona en su mensaje y doctrina, encaminándolos como un mandato profético de Dios, tenemos que esto resulta imposible por lo que toca a las acciones realizadas por El y en cuanto al modo que El tiene de hablar de ellas. Son, según su propio testimonio, la plenitud de las promesas proféticas para la época de la salvación. De capital importancia es a este objeto su respuesta a Juan Bautista cuando éste mandó a preguntar desde la prisión si era "el

[3] Así G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 155-163; PH. VIELHAUER (nota precedente).

[4] Véase E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn*, especialmente 230: "Su Mesianidad estaba oculta, era un misterio que no podía ser conocido sin más ni más, y que tampoco dio a conocer El mediante una enseñanza y anuncio particular. Pero tampoco quiso que permaneciera dentro del mundo de lo desconocido. Sus palabras y acciones apelaban a la reflexión de los testigos de sus actos y palabras. En ellas estaba encerrada de hecho su Mesianidad. Quien tuviera ojos y oídos podía descubrirla."

que había de venir": "Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (Mt 11, 4s = Lc 7, 22s). Estas palabras, tomadas de la tradición oral por Lucas y Mateo hacen claramente referencia al libro de Isaías, reunidas y combinadas aquí. Su sentido, teniendo en cuenta el texto completo del Antiguo Testamento, es aún más claro. En Is 29, 18s se dice: "Entonces oirán los sordos las *palabras del libro* y los ciegos verán sin sombras ni tinieblas. Se regocijarán en Yavé los humillados (anawim), y aun los pobres (ebjonim) se gozarán en el Santo de Israel." En el v 19 hallamos las mismas expresiones que podemos imaginarnos tras las primeras bienaventuranzas (Mt 5, 3-5). La curación de los sordos es no sólo la liberación de un defecto corporal, sino también la apertura de los oídos para las palabras de la salud. También en Is 35, 5s donde se habla del mismo modo de la curación de ciegos y sordos, mudos y cojos, el calco se funda en el gozo soteriológico y en la dicha que Dios envía. Pero este pensamiento sale a plena luz en Isaías 61, 1s : "Anunciar el mensaje de la salud a los pobres." Jesús ha proclamado el cumplimiento de estas palabras en su discurso de entrada en Nazareth, según nos refiere Lc 4, 18s : "Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír." No se sirve en la presentación ante los suyos de una diáfana autoconfesión de su mesianismo, sino del entendimiento de las Escrituras y de su empleo. Jesús muestra así quién es y por quién quiere ser tenido: como médico y salvador, como portador de gracia y misericordia, salud y alegría para los que aceptan su mensaje, que son precisamente los humildes, los pobres, los humillados y los abatidos por la culpa.

En este testimonio personal de Jesús es clara la subordinación íntima entre su taumaturgia y su predicación: las curaciones demuestran sólo lo que El anuncia, es decir, la voluntad salvífica universal de Dios; son señales de la salud escatológica que ha llegado con Jesús. Está presente mientras los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos andan, los leprosos son

limpios; todavía no es perfecta, en tanto no se curen todas las enfermedades ni se vea una transformación de la tierra maldita. Exactamente las curaciones y poderes de Jesús[5] son una manifestación de esta salud perceptible, aunque no perfecta del todo, del reino de Dios que ha llegado. Pero bajo este punto de vista también la predicación misma pertenece al signo del tiempo de la salud: a los pobres se les evangeliza la buena nueva de la misericordia de Dios. Esta buena nueva se halla como tal al lado y bajo los milagros que actualmente se verifican; es la maravilla de la palabra salvadora de Dios. Jesús no habla sólo *del* perdón divino, otorgado en este "año jubilar" del Señor (Lc 4, 19), a todos los hombres deseosos de conversión, que supone la renuncia a toda venganza por parte de Dios, sino que también concede este perdón, real y verdaderamente, a todos los hombres que van a su encuentro (Mc 2, 5 10 15-17 y otros lugares). Aquí es donde tiene lugar la salud, aquí irrumpe de esta manera característica el reino de Dios; a los milagros podría denominárselos algo así como "reino de Dios en acciones"[6].

¿Iba a ejecutar Jesús todo esto independientemente de su persona, sólo como vocero de Dios entre los hombres? Su oculto derecho de Mesianidad, precisamente en este sentido puramente religioso, aparece bien claro, aunque sólo en segundo plano. La tradición de la Iglesia primitiva sobre los evangelios quizá le ha puesto más de relieve, pero no tenemos razón alguna para decir que le haya inventado o falseado.

Esto hay que tenerlo bien en cuenta, sobre todo al hablar de su "discurso inaugural" en Nazareth (Lc 4, 16-29). El tercer evangelista ha puesto a ciencia y conciencia este discurso al principio de la vida y actuación públicas de Jesús, como lo demuestra el cotejo con la perícopa de Nazareth en Mc 6, 1-6 (cfr Mt 13, 53-58). Lleva la huella de una composición literaria[7]; pero está elaborada a base de excelentes materiales de cons-

[5] Cfr L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves* II, Paris 1929, 330-368; A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of the Gospels*, London 1941, especialmente 38-50.

[6] GRANDMAISON, L. c. II, 366.

[7] Véase J. SCHMID, *Ev. nach Lk.* 110s.

trucción [8]. La aplicación de Is 61, 1s. a la persona y obra de Jesús concuerda estupendamente con la respuesta de Jesús a Juan el Bautista (véase arriba). Más adelante dirige Jesús denodados ataques contra la conciencia exclusiva de elección de Israel (vv 25-27) con tal eficacia y agudeza, que en ellas sólo puede manifestarse el Jesús auténticamente "histórico". Pero también las palabras de Jesús en que habla de su venida, o sea, de su misión [9], no pueden ser consideradas categóricamente y en absoluto como ficciones o inventos de la Iglesia primitiva, que a base de ellas fue difuminando y llegó a ofuscar el mito del enviado y revelador celestial en su imagen de Jesús [10]. Fijándose uno en el *contenido* de aquellas expresiones, le llevan a un pensamiento peculiar, característico de Jesús, y a una autodeclaración que la Iglesia hubiera tenido mucho embarazo y dificultad en inventar (cfr Mc 1, 38; Lc 12, 49s 51-53). El cuarto evangelio no ha hecho más que continuar dentro de la formulación kerigmática. Los sinópticos nos proporcionan un firme asidero para la autenticidad de la tradición, merced a sus vívidas imágenes y a los semitismos.

Los milagros, como signos visibles de la época mesiánica, son al mismo tiempo, como el mensaje salvífico que ahora resuena, la estupenda gracia de la presencia actual de Jesús. Es la conclusión que tenemos que sacar del llamamiento salvífico de Jesús a sus discípulos, Lc 10, 23 = Mt 13, 16: "Dichosos los (Mt: vuestros) ojos que ven lo que vosotros veis (Mt: porque ven, y vuestros oídos porque oyen). Porque (Mt: en verdad) yo os digo que muchos profetas y reyes (Mt: justos) quisieron (Mt: desearon ansiosamente) ver lo que vosotros veis, y no (lo) vieron, y oír (lo) que oís, y no (lo) oyeron." La preminencia de los apóstoles de Jesús por cima de los profetas y reyes (o justos) de la antigua Alianza sólo puede basarse en el hecho de que están viviendo la época salvífica, el tiempo de la salud, y, por supuesto, en la predicación y en los milagros de Jesús.

Los dos evangelistas usan estas palabras en diversas oportunidades y les dan, en composición, un significado bien concreto. En Lucas tienen lugar como broche de oro en su gran composición acerca de la misión de

[8] Cfr J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung*, 43s con la nota 174.

[9] Mc 1, 38; 2, 17 par (cfr Lc 19, 10); 9, 37 par; Mt 5, 17; 15, 24; Lc 12, 49s; Lc 12, 51-53 = Mt 10, 34-36; Lc 7, 33s = Mt 11, 18s.

[10] Véase R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* 164-168.

los apóstoles. Dondequiera que éstos lleguen tienen que predicar: Ha llegado a vosotros el reino de Dios (10, 9, cfr 11). A su retorno anuncian llenos de júbilo que incluso los demonios se les han sometido en el nombre de Jesús (v 17). Sigue la exclamación de alegría de Jesús y luego nuestro logion. El pensamiento que combina es la presencia actual de la salud, oculta en la palabra del evangelio y en el poder de arrojar demonios, presencia que pone de relieve la proximidad del reino de Dios. Mateo ha colocado este logion en el capítulo de las parábolas donde se contienen las siete parábolas del "reino de los cielos", como contraste con los hombres obcecados que ven y no ven, oyen y no oyen ni entienden (13, 13); también en su modo de entenderlo se muestran bastante diferentes. Pero el sentido originario del logion, que ambos evangelistas han hallado en una fuente común sin un encuadramiento previo de situación, no puede por este motivo ser objeto de error por su parte, ya que, ateniéndonos a su contenido interno, apenas si da ocasión a otra interpretación diversa. Por su composición con la exclamación de júbilo explica Lucas, por otra parte, lo que "Dios ha ocultado a los sabios y prudentes y revelado a los párvulos" (ταῦτα 10, 21); la proximidad del reino de Dios, perceptible en la palabra y en la obra de Jesús. Idéntico comentario nos ofrece Mateo a otras palabras de Jesús: a los discípulos les ha sido concedido (por Dios) "conocer los misterios del reino de los cielos" (13, 11; cfr Mc 4, 11). El círculo va tomando forma y se va redondeando: los tres logia se relacionan, al menos según la opinión de los evangelistas, con el mismo contenido objetivo oculto, pero manifiesto a los creyentes, de que en la obra de Jesús tiene actualidad la salud escatológica, y que el reino de Dios tiene presencia de algún modo y bajo ciertos aspectos.

La misma evidencia tendría que presentar el hecho de la predicación de Jesús por lo que hace al reino de Dios y a su eficiencia salvífica: estas dos dimensiones no están desprovistas de relaciones, sino que tienen un crecimiento unitario y conjunto, testificando unánimemente el hecho escatológico que en Jesús se ha hecho realidad. Además contamos aún con un antiguo logion que la obra de Jesús ofrece inmediatamente relacionado con el reino inminente de Dios; este logion se relaciona con las expulsiones diabólicas: "Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios (Mt: por el Espíritu Santo), sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc 11, 20 = Mt 12, 28). Hay que distinguir cuidadosamente en este indiscutible testimonio de Jesús los siguientes momentos:

1. El verbo φθάνειν en aoristo sólo puede entenderse como "ha llegado"[11]; todo debilitamiento de este estadio cronológico ya cumplido resulta, pues, injustificado. — 2. Esta presencia actual del reino de Dios puede *conocerse* a través de los conjuros y expulsiones diabólicas por parte de Jesús; la condición real confiere una razón cognoscitiva y probatoria (cfr ἄρα). — 3. El conjuro diabólico es un hecho real, una prueba de poder con repercusiones efectivas: de conformidad con esto, el reino de Dios se considera aquí como un poder efectivo (no como "reino", como institución, pero tampoco como una dimensión puramente interna). — 4. Y esta eficacia del reino de Dios es producida por Jesús; personalmente juega o desempeña aquí sólo un papel casual. El poder de Dios o del Espíritu Santo le es familiar para quebrar el poderío de los demonios.

Por el contrario, no se pueden traer a colación los exorcismos judíos citados en el verso anterior. Este verso pertenece, presumiblemente, a otra circunstancia, o sea, al argumento negativo que dice que el éxito de Jesús no puede apoyarse en la ayuda de Beelzebul. No viene a cuento aquí el enjuiciamiento de Jesús por lo que hace a los sistemas y éxito de los exorcistas judíos; desde luego que para El los conjuros diabólicos realizados por éstos no constituyen ni son signo alguno del reino de Dios[12].

Las conclusiones del logion son, pues, las siguientes: Jesús tiene la firme convicción de que se le ha otorgado todo el poder divino y que con este poder se abre camino, en sus acciones, el reino escatológico de Dios. Esto no constituye todavía la "epifanía" cósmica del reino de Dios, pero, desde luego, sí algo más que un presagio o una promesa; también algo distinto de una presencia puramente interior o absolutamente oculta. La basileia es esencialmente revelación del poder de Dios, aunque esto no entrañe aún una manifestación plena de su gloria.

[11] DALMAN, *Worte Jesu* I, 88 da a conocer un meta'arameo y hace referencia a Dan 4, 21: "venir sobre alguien", hasta el punto de no poder desvincularse. Para ulteriores discusiones, cfr W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* 99-101; R. MORGENTHALER, *Kommendes Reich* 36-45.

[12] De otro modo piensa B. NOACK, *Satanas und Steria*, Kopenhagen 1948, 71s.

Los conjuros diabólicos alcanzan, por otra parte, también dentro del evangelio de Marcos, que no nos ha transmitido este testimonio, un mismo valor e importancia. La predicación del mensaje salvífico de Jesús está aquí íntimamente relacionada con la expulsión de los demonios (1, 27 39); sus apóstoles alcanzan el mismo poder (3, 14s) y lo ejercen en sus correrías misionales (6, 12s). El evangelista consagra la mayor atención posible a los conjuros diabólicos reales (1, 23-27; 3, 11; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29); su interpretación tiene lugar en la importante composición de 3, 22-30. La inculpación de sus enemigos de que Jesús está poseído por Beelzebul, o que arroja los demonios por virtud de un pacto con el príncipe de los demonios (v 22) le proporciona a Jesús una oportunidad de tildar esta inculpación de infundada e irracional, por una parte, y de exponer, por otra, una argumentación bien positiva en cuanto al fundamento y al sentido de su actuación. La pequeña parábola del más fuerte irrumpiendo en la casa del fuerte (v 27) tiende a demostrar que Jesús está ya a punto de derrocar el imperio de Satanás. Los datos concretos de Marcos sobre los conjuros diabólicos arrojan haces de luz sobre todo: los demonios se ponen en guardia, apenas asoma a flor de labios su santo nombre, a cuya sombra pretenden alcanzar una especie de poder mágico sobre él [13], pero se ven obligados a obedecer al imperio mayestático de Jesús. "Así llega a su fin el preludio de la lucha y de la victoria final del Mesías; pero los hombres, en vez de esta lucha espiritual, sólo vieron exorcismos y conjuros diabólicos de carácter privado" [14]. El reino de Dios, que se muestra verdaderamente eficaz en la actuación de Jesús, va haciendo retroceder al imperio de Satanás: éste es el sentido de los conjuros diabólicos.

Del patrimonio privado de Lucas procede también otro texto que describe la caída de Satanás: "Veía yo a Satanás caer del cielo" (Lc 10, 18). Fecha, ocasión y circunstancias de esta

[13] O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, Stuttgart 1927, 6-28.

[14] BAUERNFEIND, ibid. 90.

"visión" no son tan fáciles de ver en este logion aislado; pero apenas puede haber margen de duda de que este texto pertenece, asimismo, al círculo ideológico de los exorcismos diabólicos. También en Mc 3, 23-26 se considera a Satanás como príncipe de los demonios, quien ha hecho de todos ellos como un reino. Lc 10, 18 no pretende decir otra cosa que Mc 3, 27: su poder ha sido reducido a polvo por Jesús. La caída de los cielos *como un rayo* es una *metáfora* de su rápido e ineludible desposeimiento de poderes, igual que Is 14, 12 16 describe la caída del rey de Babel [15]. Quizá aparezca Dios como el único actuante, pero objetivamente consideradas las cosas, Jesús no se siente como un mero "espectador", sino más bien como un instrumento de Dios [16]. Lucas pone este logion en una relación de dependencia que considera las expulsiones diabólicas de los discípulos de Jesús como testimonio de la caída de Satanás (cfr Lc 10, 17).

Así aflora el mismo pensamiento en un triple estrato de la tradición ("Q", Mc, patrimonio peculiar de Lc): De manera especial los exorcismos diabólicos certifican el cuarteamiento del reino de Satanás y la irrupción del reino de Dios. Una presencia incipiente, medio velada de Dios en la aparición y en la obra de Jesús nos la ponen de relieve las parábolas de tipo vegetativo; más tarde las trataremos por la especial dificultad que entraña su interpretación (§ 13). Las observaciones que ya hemos hecho podrían servir de base para el carácter de actualidad que presenta el reino de Dios. No obstante, queremos afinar aún más en el *modo* de entender Jesús la presencia del reino escatológico de Dios.

Nuestro enjuiciamiento acerca de las "expresiones de actualidad" tiene que moverse entre dos fronteras: resultaría

[15] Ni la doctrina judía posterior acerca de la caída de los ángeles según Gen 6, 1-4, ni la correspondiente espera escatológica (cfr Apoc 12, 8s ; además Asunc de Mois 10, 1; Jub 23, 29; T Sim 6, 6; T Jud 25, 3) deciden en el planteo cronológico de la visión de Jesús. Aun cuando todas estas ideas hayan podido influir en la imagen, sigue, no obstante, en pie, la idea de Jesús de que Satán pierde ahora su poder. Tiene razón J. SCHMID al comentar este pasaje.

[16] T. W. MANSON, en *Sayings of Jesus* 258, y R. OTTO, *Reich Gottes* 75s ponen de relieve de una manera excesivamente parcial la obra de Dios.

demasiado poco considerar la predicación de Jesús, sus curaciones y las expulsiones del demonio sólo como señales previas del advenimiento del reino de Dios[17]. Son, más bien, signos de su presencia. Pecaría por *exceso* la postura que considerara este reino actual de Dios como algo perfecto o incluso institucional; dice relación con su poder taumatúrgico a un reino futuro y perfecto, lo certifica y lo exige. En el primer concepto de frontera Jesús es fundamentalmente un profeta; en el segundo, se convierte en un perfeccionador cósmico, pero en ninguna de ambas posturas se hace justicia a su mensaje ni a su testimonio personal. Todavía más difícil que la delimitación negativa es la determinación positiva del carácter de presencia. Teniendo en cuenta todo este cúmulo de formulaciones en boga, quizá podamos decir que el reino de Dios presente en Jesús y en su obra es un reino "preliminar", porque y en cuanto precede al futuro y no encierra en sí nada de complejo y definitivo. También se le puede denominar reino "velado", pero su velación es sólo relativa, o sea, comparándole con la manifestación futura de su gloria, ya que, por otra parte, se manifiesta en las palabras y milagros de Jesús. Hay que rechazar el modo de hablar que le presenta como algo que entraña "debilidad", pues esto contradice a la esencia del reino de Dios. Jesús ha querido poner de relieve la acción salvífico-escatológica de Dios, que es poderosa y entra en el dominio de lo sensible. El mismo es quien enseña y obra con "poder" (ἐξουσία) divino, El desarrolla poderes (δυνάμεις), en El se manifiestan virtudes divinas cuando actúa (cfr Mc 6, 14). Pablo lo ha comprendido perfectamente: el reino de Dios consiste (allí donde se realiza) "no en palabras, sino en realidades" (1 Cor 4, 20).

Se puede designar la presencia del reino de Dios como "dinámica", pero en un sentido absolutamente real: el reino de Dios aparece como un reino eficaz. Hay que evitar, por tanto,

[17] Así entre nosotros J. WEISS, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes* 70: W. MICHAELIS, *Täufer, Jesus, Urgemeinde* 73ss ; M. DIBELIUS, *Jesus* 69; R. H. FULLER, *Mission and Achievement of Jesus* 35-43; E. GRÄSSER, *Problem der Parusieverzögerung* 4-8.

el malentendido de considerarle como existente "potencial" o "virtualmente", a diferencia de lo "real" o "sustancial"; estas expresiones filosóficas no ofrecen suficiente espacio para cobijar estos conceptos. La expresión "dinámico", tomada del lenguaje de la Biblia, debe acentuar enfáticamente la acción divina que se realiza ya en la presencia de Jesús como una acción salvífica real, pero cuyo perfeccionamiento sólo tendrá lugar en el futuro como juicio y salvación. Pero este mismo lenguaje debe prevenirnos de entender el reino presente de Dios como una "estructura" tangible o como una "construcción" fija, creada por Jesús. Siendo uno fiel al pensamiento histórico-salvífico de la Biblia, que se mueve entre las categorías de promesa y cumplimiento, se comprende la presencia del reino de Dios anunciado por Jesús como una época de plenitud mesiánica por lo que respecta a la salud, lo cual no entraña una plenitud perfecta, o también como el comienzo de la época de salud escatológica que aboca en un nuevo apogeo y en una nueva cumbre. Nos vemos, por tanto, precisados en este tan discutido problema acerca de la presencia y del futuro del reino de Dios a meditar más profundamente sobre cuál es el sentido del anuncio escatológico de Jesús [18].

La misma dificultad entraña la descripción de la relación exacta de Jesús con la venida de este reino de Dios. Si sentamos mojones que delimiten bien los campos, entonces nos hallamos con que la expresión "Jesús establece el reino de Dios" queda fuera del lenguaje de los evangelios. El extremo contrario lo tenemos precisamente en el retruécano de R. Otto: "No es Jesús el que trae el reino—ideal que le es completamente ajeno—, sino que el reino le trae a El" [19]. Tampoco este modo de hablar puede verificarse mediante expresión alguna de Jesus (ni siquiera mediante Lc 10, 19, como piensa Otto). Jesús anuncia más bien que "el reino de Dios está cerca", que ya "ha llegado a vosotros" (mediante mis exorcismos diabólicos); por tanto, en cierto modo viene con El, en El y por El. Cristo

[18] Cfr. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* 133-147.
[19] *Reich Gottes* 75.

no aparece con un papel puramente pasivo: incluso su persona tiene importancia por lo que hace a la llegada actual del reino de Dios. Su venida coincide con la llegada previa de la basileia; El la anuncia, pero sólo se la conoce a través de su aparición y actuación. Resultaría demasiado prolijo querer dar aquí razones y consecuencias, pues ambas cosas están incluidas dentro de la voluntad salvífica de Dios, que ha vinculado su reino escatológico a la misión de Jesús. Dios se sirve de ellas para hacer efectivo su reino para salud de los hombres dispuestos a la conversión, para ponerlos de nuevo ante una decisión definitiva y afirmar con toda certeza su manifiesto reino futuro, portador del veredicto en el juicio, y luego de la bendición y felicidad de todos los elegidos y conservados.

12. Pasajes discutidos

Partiendo de la base de cuanto hemos dicho, podemos ahora adoptar una postura ante los logia discutidos, ante textos que se sustraen a una interpretación segura. Uno de los más difíciles es el denominado pasaje de los violentos, Mt 11, 12s = Lc 16, 16. Según Mt 11, 12s se expresa del modo siguiente: "Desde los días de Juan Bautista hasta ahora es entrado por fuerza (o es violentado) el reino de los cielos, y los violentos lo arrebatan. Porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan." Lc 16, 16 presenta, por el contrario, la siguiente redacción: "La Ley y los profetas (llegan) hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios y cada cual ha de esforzarse por entrar en él." A través de la fijación cronológica "desde los días de Juan el Bautista hasta ahora" (es decir, "desde entonces ahora"), se hace una afirmación vinculada al tiempo con relación al reino de Dios, fijación que es importante para el enjuiciamiento de su carácter de actualidad. Pero resulta oscuro y es discutido el significado verbal del contenido de esta palabra (de βιάζεσθαι), todo ello por razones estructurales en cuanto a su transmisión.

Ya casi se ha llegado a una unidad de criterio por lo que respecta al valor de la forma que presentan Mateo y Lucas. El texto acerca de la "Ley y los profetas" se halla en Lc 16, 16a en su exacto texto original, que Mateo debió cambiar por razones de contexto. El pasaje de βιάζεσθαι, por otra parte, lo hallamos en Mt 11, 12, en una forma más difícil, además en un paralelismo a dos puntos, de una forma mejor construida; Lc 16, 16b contiene ya una interpretación. ¿Qué sentido tiene, pues, βιάζεσθαι? Puede tomarse en su voz media en el sentido de "abrirse camino violentamente" [20] o "irrumpir con violencia" (así se ve claramen-

[20] Cfr BAUER, *Wörterbuch*, 279s v 2, c; G. SCHRENK, en ThWB I 609, nota 3

te en Lc 16, 16b); pero también pueden entenderse pasivamente = "ser violentado". La interpretación de Mt 11, 12 depende esencialmente del juicio que uno se forme acerca de la concatenación de ambos puntos, de la relación entre βιάζεσθαι y βιασταί. ¿Es la segunda frase una explicación de la primera (paralelismo sinónimo), o es una afirmación nueva (paralelismo sintético)? Muchos exegetas son partidarios de la primera opinión, y explican el pasaje, partiendo del segundo punto, en sentido erróneo: Desde los días de Juan se ha intentado hacer violencia al reino de Dios, es decir, los violentos han intentado hacer violencia al reino de Dios tratando de arrebatárselo (a los hombres)[21]. Esta interpretación viene avalada por el hecho de emplearse βιάζεσθαι con preferencia para una acción hostil, especialmente en composición con ἁρπάζειν [22]. Contra ella tenemos el hecho de que la segunda proposición no aporta novedad alguna; aún más, en "arrebatar" no se espera la basileia como objeto, y hay que suplir tácitamente a "los hombres"[23]. También la aplicación a los violentos bienintencionados, hambrientos de salud es gramaticalmente posible, suponiendo βιασταί y ἁρπάζειν como expresiones fuertes e hiperbólicas: los hombres que creen en el evangelio y ponen en juego todas sus fuerzas, buscan desde los días de Juan el Bautista (ἀπό en sentido inclusivo), sólo tras el llamamiento salvífico de Jesús (cfr Lc 13, 24 = Mt 7, 14; Mt 13, 44 45s ; Mc 10, 28-30 par) el reino de Dios y nada más (Lc 12, 31 = Mt 6, 33)[24]. Pero la primera proposición no quiere decir esfuerzo ("el reino es violentado"), sino la virtud que anida dentro del mismo reino de Dios: "Se abre camino"[25]. No se origina repetición alguna del mismo pensamiento, sino una unidad simbólica de dos afirmaciones que hallamos en toda la predicación de Jesús sobre el reino de Dios: El reino de Dios hace su entrada como una fuerza rayana en violencia, y los violentos se abren el camino hacia él, es decir, quieren tomar parte a toda costa en él (cfr Mt 19, 12: por-

21 Véanse las distintas voces en BAUER, *Wörterbuch* 279, comentando este pasaje, 1, a; además KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* 114-117; J. KRAELING, *John the Baptist*, 156s (le siguen A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics*, 149; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 41); O. CULLMANN, *Der Staat im NT*, Tübingen 1956, 14; K. STAAB, *Das Ev. nach Matthäus*, Würzburg 1951, comentando el pasaje; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* 46; 50.—En torno a las bases arameas han investigado DALMAN, *Worte Jesu* I, 113-116; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, [2]1954, 84; 262s, nota 3; especialmente D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 285-294 (muestra las diversas posibilidades, pero también la dificultad que entraña la resolución).

22 Cfr G. SCHRENK, en ThWB, I 609, nota 7.

23 Véase W. FOERSTER, en ThWB, I, 472, 14ss ; E. PERCY, *Botschaft Jesu*, 193.

24 Así un gran número de investigadores; cfr BAUER, *Wörterbuch* 279, comentando el pasaje, 2: además J. SCHNIEWIND (NT alemán) y J. SCHMID, a este pasaje; PERCY, *Botschaft Jesu* 191-197.

25 M. BLACK, en Exp T 63 (1952) 290.

que incluso hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos). Jesús quiere, pues, decir: la acción escatológica de Dios tiene tal violencia que inflama a los hambrientos y sedientos de salvación; es como un llamamiento de júbilo que ve el final de los antiguos tiempos de espera paciente (del tiempo de la "Ley y los profetas", Lc 16, 16a), grito que tuvo su advenimiento junto con Juan Bautista. Entonces Lc no ha entendido falsamente el pasaje de los violentos, sino que ha hecho que resalte más el júbilo que esto lleva consigo: *todo el mundo* se abre paso a viva fuerza en el reino de Dios. Esta interpretación debería ser la preferida.

De todos modos en este pasaje el reino de Dios es una dimensión actual, dinámica, sea que el reino de Dios es "violentado", es decir, que los violentos intenten arrebatárselo a los hombres (presente de conato), o—más probablemente—que este mismo reino se abra paso por la fuerza y de este modo facilite a los violentos la consecución de la salvación. Y puesto que el dato "desde los días de Juan" no se presenta suficientemente claro (no sabemos si inclusive o exclusive), no nos muestra más que un término *a quo* de este acontecimiento, no cabe la menor duda que el reino de Dios se abre paso desde entonces "hasta ahora", mostrando todo su poder. Así queda acomodado este texto al mensaje de Jesús acerca del reino de Dios que viene con El, pero que aún no es perfecto, aún no está en su epifanía gloriosa.

Juan el Bautista es algo así como un recodo en el camino: se halla en la línea divisoria de las predicaciones proféticas y de la plenitud escatológica. Parece que en otro pasaje se ha dicho que el Bautista pertenece todavía al orden antiguo: "(En verdad) os digo, entre los nacidos de mujer nadie hay más grande (no ha surgido nadie más grande) que Juan (el Bautista); pero el más pequeño en el reino de Dios (o de los cielos) es mayor que él" (Lc 7, 28 = Mt 11, 11).

A la segunda parte se la ha considerado a menudo sospechosa, como una formación adicional de la primera Iglesia que quiso rechazar apologéticamente una sobrevaloración del Bautista según la primera parte (la auténtica) de este pasaje. Pero el puesto fijo en la transmisión (¡Q!) y la redacción pregnante de la composición en dístico abogan por su origi-

nalidad. Luego nos extraña el giro "en el reino de Dios". Excluir a Juan del reino futuro es un pensamiento absurdo, pero si se piensa en el reino actual de Dios que llega con Jesús, entonces aparece como una institución fija. O. Cullmann acepta ahora la proposición de Fr. Dibelius que, por cierto, puede apelar a varios Padres [26] para hacer una combinación diversa con estas palabras: "El más pequeño (es decir, Jesús) es en el reino de los cielos mayor que él (es decir, Juan)". Este pasaje tiene su origen en una época en que Jesús trabajaba "aún a la sombra del Bautista" [27]. También esta interpretación choca con muchas dificultades: esta concatenación de vocablos no es natural, la designación de Jesús como "el más pequeño" es extraña, la época de los trabajos de Jesús "a la sombra" de un Juan mayor que El, es gratuita (cfr Jn 3, 22-30, texto que más bien aconseja lo contrario).

Quizá resulte este logion más comprensible atendiendo a su paralelismo antitético. El extraño giro "entre los nacidos de mujer" significa, teniendo en cuenta los ejemplos judíos [28], el plano terreno considerado en su distancia con el celestial y divino. Aquí significaría: como hombre sobre la tierra es Juan (en su insuperable austeridad moral) el mayor; pero el reino de Dios pertenece a otro orden que viene mediante la gracia de Dios, y quien puede entrar en él está por cima de todo lo terreno. Entonces podría pensarse, asimismo, en el reino futuro de Dios sin excluir de él a Juan de quien se ha hecho la primera afirmación sólo atendiendo a su aparición terrena. En segunda línea se expresaría sólo la alta estimación del reino de Dios, algo así como en aquella exclamación: "Dichoso el que coma pan en el reino de Dios" (Lc 14, 15). Tal vez laten en el fondo ciertas reflexiones sobre el orden de procedencia (Mt 18, 1: "¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?") a las que Jesús se ha acomodado en su modo de expresarse (cfr también Mt 5, 19!), pero que en fondo rechazaba (cfr. Mc 9, 35; 10, 43s par ; Lc 14, 11; 18, 14). Sea de ello lo que fuere, este logion no puede entenderse del reino actual de Dios. En sus afanes humanos y en su actuación terreno-profética es Juan el mayor;

[26] ZNW 11 (1910) 190-192; DIBELIUS prueba esta teoría en Tertuliano, Crisóstomo, Hilario y (según muchos opinan) Jerónimo (192, nota 1).

[27] O. CULLMANN, *Christologie*, 31.

[28] Vid en BILLERBECK I, 597s.

pero todo el que pueda tener parte en el reino de Dios (y no hemos dicho, ni es probable que Juan no pertenezca a él) es sujeto de una elevación gratuita por parte de Dios (Lc 14, 11!), que no está al alcance de los mayores esfuerzos humanos.

Otro logion objeto de enconada discusión lo hallamos en Lc 17, 20s: "Preguntado por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, respondióles y dijo: no viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podría decirse: ¡helo aquí o allá!, porque el reino de Dios está dentro de vosotros (ἐντὸς ὑμῶν)». Una cosa es clara: Jesús quiere enfrentar a la mentalidad del que pregunta otra mentalidad diversa que choca con ella, e invita a la reflexión. Su pregunta está prendida de la expectación nacional y apocalíptica del reino de Dios, que quisiera conocer una fecha concreta, nostálgicamente ansiada y lo más cercana posible. Jesús expresa su "no" en dos pasajes cuyas mutuas relaciones exigen ya de suyo una acertada resolución de tipo exegético. ¿Es esta segunda parte una explanación de la primera, o añade algún punto de vista nuevo? ¿Pretende remover Jesús el problema de un modo radical, desde el cuándo al dónde, o pretende decir que es tan difícil calcular la fecha exacta del reino de Dios como determinar su presencia en el espacio? El οὐδέ aproxima la continuación del pensamiento, de modo que hay que inclinarse por la segunda posibilidad. Jesús conoce la inclinación (especialmente en los círculos de postura apocalíptica) a calcular el cuándo mediante los presagios. A lo primero que contesta es a esto: No se pueden establecer observaciones para sacar experiencias. E incluso cuando llega, no se le puede "buscar", no se puede ir en su busca, determinarle aquí o allá; tenéis un concepto completamente erróneo de la venida del reino de Dios.

E. Percy[29] establece una trayectoria completamente distinta al no atribuir a παρατήρεσις el sentido de una observación *cronológica*, sino explicarla en un sentido *espacial* tras las exclamaciones que siguen. Esto le lleva de la mano a traducir el inciso ἐντὸς ὑμῶν como "interior-

[29] *Botschaft Jesu*, 216-223.

mente en vosotros". Pero el vocablo, que significa primariamente "observación" a secas, puede relacionarse en *composición* con fenómenos que implican algo cronológico (por ejemplo, la observación del cielo estelar), como el mismo Percy confiesa. Por otra parte, tal es la composición existente en Lc 17, 20 a través de la cuestión introductoria de los fariseos; no es probable que Jesús ignorara esta cuestión.

Jesús acentúa (ἰδού), por el contrario, sus palabras, dando las razones (γάρ) de este doble "no": el Reino de Dios está ἐντὸς ὑμῶν. La discusión principal gira en torno de esta última expresión.

Ordinariamente ἐντός significa "dentro de, interiormente", pero accidentalmente puede significar "en medio de", "entre", como ocurre en Jenofonte (Anab I, 10, 3; Helénicas, II, 3, 19); Heródoto (VII, 100, 3); Arriano (An V 22, 4) y también Símaco (Ps 87, 6; Miq 5, 6; Hab 3, 2). Aunque aquí se nos presenta un campo casi ilimitado (cfr Percy, 219s), el sentido se acomoda a Lc 17, 21: No necesitáis ir acá o allá, el reino de Dios está dentro de vuestro círculo. Se ha intentado un nuevo ensayo de entender "a disposición de..." en la palabra ἐντός, ateniéndose a dos textos hallados en papiros [30], pero sin éxito, y ahora apoyándose en los nuevos materiales aportados por A. Rüstow [30a]. En consecuencia se nos presenta el matiz siguiente: el reino de Dios se halla entre vosotros, y podéis alcanzarlo si queréis. Apenas puede argumentarse partiendo del nuevo logion 17, 22s, como de lema [31].

Puesto que son posibles al menos dos traducciones del giro ἐντὸς ὑμῶν, o sea, "dentro de vosotros" y "entre vosotros", la exégesis tiene que decidirse por una de las dos. La opinión antigua, espiritualista, que dominó casi exclusivamente durante la Patrística y a través de la Edad Media, la opinión que hace referencia a un reino interior de la gracia que mora en el corazón, mantenida en la época de la Reforma por Lutero y otros y que tiene representantes incluso en nuestros tiempos moder-

[30] C. H. ROBERTS, en HarvThR 41 (1948) 1-8; lo contrario H. RIESENFELD, en Nuntius 2 (1949) 11s ; A. WILKGREN, Ibid. 4 (1950) 27 s ; J. G. GRIFFITHS, en ExpT 63 (1951) 30s.

[30a] A. RÜSTOW, ΕΝΤΟΣ ΥΜΩΝ ΕΣΤΙΝ. *Zur Auslegung von Lk.* 17, 20-21 ZNW 51 (1960) 197-224.

[31] Contra B. NOACK, *Gottesreich bei Lukas*, 39-50.

nos[32], sobre todo choca por razón de que no acaba de encajar dentro de la mentalidad conjunta de Jesús por lo que hace al reino de Dios. Por eso la mayor parte de los nuevos exegetas se inclinan con razón por la versión "en medio de vosotros, entre vosotros". Sólo hallamos dos opiniones en contra: la interpretación escatológica: el reino de Dios (cuando aparezca) está entre vosotros ya al caer, y la interpretación de la presencia actual: el reino de Dios ya está entre vosotros.

Los defensores de la primera opinión tendrían razón si se hubiera fijado la misma situación en el v 21b que en el 21a; entonces habría que ampliarla atendiendo a este sentido: de repente, al sonar la hora. Mientras tanto, esa relación de dependencia queda interrumpida por el ἰδοὺ γάρ. En el v. 21b vuelve Jesús a hablar *desde su punto de vista.* Al doble "no" sigue ahora una respuesta positiva que debe poner de manifiesto la doble actitud absurda (γάρ) de observar con anticipación el momento del reino de Dios y de andar afanoso en su búsqueda antes de manifestarse. Siendo así las cosas, la adición "de un momento a otro" es la aportación más importante al pensamiento de Jesús y, en caso de haber pensado así, Jesús no tenía que haberlo disimulado. En consecuencia hay que entender la respuesta de Jesús tal como está, es decir, en presente[33].

Del mismo modo, en el logion se tenía que haber expresado una actualidad del reino de Dios; una actualidad, claro está, que fuera al mismo tiempo llamada y promesa: promesa, puesto que en otros pasajes se habla también de su venida futura, llamada en cuanto que estimula a tomar una resolución y a prepararse para lo que ha de venir. Precisamente este último punto de vista parece ser aquí el más interesante; pues Jesús tenía que haber pensado en tal "aplicación" al responder a quienes le preguntaban (cfr Lc 12, 54-56).

[32] En cuanto a la historia de la interpretación véase NOACK, L. c. 3-15. Nuevos representantes de esta teoría, en KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 27, nota 51; véase además E. PERCY (en la pasada nota 29).—A. RÜSTOW (L. c. 218ss) muestra que el significado que él ha puesto de relieve ya fue mantenido por Tertuliano, Atanasio y Cirilo de Alejandría.

[33] Así, entre otros, R. OTTO, *Reich Gottes* 98-104; E. STAUFFER: ThWB III, 117, nota 369; KÜMMEL, L. c. 26-28 (expone muchas opiniones); véase también J. BONSIRVEN, *Règne de Dieu* 55.

También puede presentarse dudosa tal expresión que, por otra parte, sólo se halla en Lucas: anunciar el reino de Dios; los pasajes son—con distintos verbos griegos—relativamente frecuentes [34]. El giro "predicar el evangelio" puede cotejarse entre los otros sinópticos (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13; Mc 1, 14; 13, 10; 14, 1) y procede probablemente del modo de hablar ordinario del cristianismo primitivo [35]. Así queda reservada a Lucas la vinculación especial del "anuncio" con el "reino de Dios". ¿Hay que limitarse a decir que el reino futuro de Dios es anunciado en la actualidad, o esta predicación del reino de Dios lo supone ya en cierto modo presente?

H. Conzelmann [36] encuadra este giro en aquella escatología especial de Lucas, que él pretende alumbrar en las dos obras de este evangelista. Con la clara exclusión de Juan el Bautista en la línea de los profetas aun antes de la llegada del reino de Dios (en otro lugar 13-18) tiene razón. Acerca del mismo Jesús dice (en conexión con Lc 10, 18): "Únicamente la parusía trae el reino de Dios mismo, del que el actual es una *imagen*. En el ínterin se atienen los discípulos al Maestro (esto se ve claro en los Hechos de los Apóstoles); aquí se preparan para ello" (91s). En cuanto al concepto de basileia hace constar que "el reino de Dios, muy lejano para convertirse en historia, se ve empujado hacia una lejanía metafísica" (96). Por lo que a éste respecta, considera la expresión "anunciar el reino de Dios como una señal de que su venida se remonta a la lejanía": "pero las manifestaciones mesiánicas (4, 18ss) son actualmente visibles. En ellas ha aparecido y se ha hecho eficiente la salvación. *El mensaje* del reino, que precisamente en Lucas se destaca del reino mismo, es actual" (104). Claro que también dice: "El reino ha aparecido en Cristo" (106). Apenas dan lugar a la disputa otros textos acerca de si Lucas está dispuesto a dejar abierto un ínterin más amplio para la parusía; pero lo que aquí nos interesa es su opinión sobre el reino de Dios.

Ateniéndonos a los textos de basileia en Lucas, resulta de-

[34] Con εὐαγγελίζεσθαι Lc 4, 43; 8, 1; 16, 16b; Act 8, 12; con κηρύσσειν Lc 9, 2; Act 28, 31; con διαγγέλλειν Lc 9, 60; y con διαμαρτύρεσθαι Act 28, 23.

[35] Cfr Mc 16, 15; Gal 2, 2; Col 1, 23; 1 Tes 2, 9; véase además "anunciar la palabra"; para esto véase R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939, 120-129; 164-170.

[36] *Mitte der Zeit*, 96ss.

masiado mezquino hablar sólo de una presencia soteriológica y de una actualidad *plástica* del reino de Dios. Al pasaje de Lc 16, 16a: "desde entonces a ahora (es decir, desde los tiempos de Juan el Bautista hasta ahora) es anunciado el reino de Dios", sigue el otro "y cada cual se esfuerza por entrar en él". Resultaría difícil entender esto de algo distinto de la presencia de la basileia en la predicación de Jesús (y de sus apóstoles). Lucas, en su importantísimo capítulo 10, ha sabido poner magníficamente de relieve, mejor que los otros sinópticos, la eficacia de los apóstoles al servicio de la basileia. El mensaje: "Se ha acercado el reino de Dios" aflora dos veces en las instrucciones misionales (vv 9 y 11), en primer lugar con la adición "a vosotros" (ἐφ' ὑμᾶς); en segundo, como amenaza contra los lugares que rechazan a los apóstoles. El reino de Dios, por consiguiente, tiene correspondencia con la predicación de los discípulos; claro que alguien podrá preguntar si Lucas no ha entendido ya el ἤγγικεν como un cumplimiento, ya que la adición ἐφ'ὑμᾶς nos recuerda el pasaje de 11, 20. De todos modos también hallamos en Lucas el texto que dice, que, mediante las expulsiones de los demonios, ha llegado a los hombres el reino de Dios; y si los apóstoles dan cuenta a Jesús de que los malos espíritus se les someten en su nombre (10, 17), esto indica claramente que hay que hacer también extensiva esta venida del reino de Dios a la actuación de los apóstoles. Partiendo de esto, hay que considerar también el ἐντὸς ὑμῶν de Lc 17, 21. Tras todas estas observaciones, la "predicación" no debe menguar el sentido de actualidad del reino de Dios, sino aclarar—partiendo del punto de vista del misionero paleocristiano (cfr Lc 9, 60 62)—. Esto viene atestiguado por los textos de los Hechos. La enseñanza de la basileia se halla íntimamente unida al mensaje de Jesucristo. Si, pues, tampoco la basileia pierde en modo alguno su carácter de futuro, resulta también difícilmente negable su presencia en la palabra del evangelio y en las acciones milagrosas. No por ello queda el reino de Dios "enmarcado dentro de la historia", ni identificado con la Iglesia misionera, así como tam-

poco concebido como una salud espiritual; sigue siendo una dimensión escatológica, hecha eficiente con la venida de Jesús y con la misión de los apóstoles. Precisamente esto último podría ser lo que Lucas tanto recalca. El "historiador" traza entre los evangelistas la línea histórico-salvífica, pero no de tal modo que convierta la actualidad en una mera preparación para el futuro reino de Dios; también estas fuerzas actúan previamente en el historiador y hacen su aparición en los bienes salvíficos actuales, de manera especial en el Espíritu Santo.

El reino de Dios conserva, por tanto, en Lucas su carácter de tensión entre la actualidad y la plenitud escatológica; sólo que este evangelista se ha fijado con más detención en la extensión temporal de la Iglesia. Desde este punto de vista ha perdido gran parte de su agudeza el problema de si, en la llamada salvífica de Jesús: "Se ha acercado el reino de Dios", el ἤγγικεν significa un "ya-haber-llegado" o un "no-haber-llegado-aún". Con esta palabra nos encontramos en Mc 1, 15 = Mt 4, 17, además en el discurso de la misión de los apóstoles, Mt 10, 7 = Lc 10, 9 11, luego singularmente en boca del Bautista en Mt 3, 2 (véase para esto el § 9). Atendiendo el significado verbal y al uso lingüístico, tenemos que sacar la conclusión de que ἤγγικεν en estos textos quiere significar una gran proximidad, pero aún no la llegada.

C. H. Dodd, con su traducción "el reino de Dios es llegado", que milita [37] al servicio de su "escatología realizada", ha dado nueva vida a la controversia. Pero ya se ha dicho que el vocablo, tanto en los Setenta como en el Nuevo Testamento, significa, en la mayoría aplastante *de los casos, "acercado"; renunciamos a ir demostrándolo en cada* caso [38]. Es muy importante tener en cuenta que también la Iglesia naciente ha empleado el ἤγγικεν escatológico en el mismo sentido (Rom 13, 12; Sant 5, 8; 1 Pe 4, 7; cfr Hebr 10, 25); y que también habrá entendido el llamamiento salvífico de Jesús de la venida próxima del reino de Dios.

[37] *Parables of the Kingdom*, 44s.

[38] Sobre los LXX véase H. PREISKER: ThWB II, 330, 26ss ; J. Y. CAMPBELL: ExpT 48 (1936/37) 367ss ; para el NT, cfr KÜMMEL, L. c. 13ss ; MORGENTHALER, *Kommendes Reich*, 95s.

Nos queda aún por preguntar si el *contexto* expresa que ya ha llegado el reino de Dios [39]. En Mc 1, 15 leemos: "Cumplido es el tiempo", y a estas palabras sigue el perfecto ἤγγικεν. Con esto se afirma un suceso que ya ha tenido lugar, pero que es la conciencia escatológica peculiar de Jesús: ha llegado la hora en que se cumplan las predicciones proféticas de los tiempos finales, pero todavía no es la plenitud. El tiempo cumplido con su venida y con su acción nos confiere certeza de que el reino perfecto de Dios está ante las puertas. Todavía lo vemos más claro mirando hacia Is 52, 7: Jesús es el mensajero mesiánico de la alegría, el pregonero del reino definitivo de Dios, pero ¡justamente un mensajero! [40]. Como hemos de notar, la adición ἐφ' ὑμᾶς de Lc 10, 9 podría abrirnos paso a un entendimiento: el reino de Dios está ya en cierto modo presente por razón del anuncio evangélico; pero con seguridad que tampoco es así. La Iglesia primitiva tuvo posibilidad de interpretar el ἤγγικεν de una manera o de otra, según que haya puesto su mirada en el reino de Dios, cuya perfección ve en perspectiva porque no ha llegado aún, o bien que se fije en su presencia de tipo preliminar o incoativo. Esto nos lleva a pensar que ἤγγικεν y ἔφθασεν proceden de un mismo núcleo (Mt 10, 7 y 12, 28; las dos veces "Q") y expresan la misma eficiencia, las mismas consecuencias: la tensión de la actualidad encaminada al futuro y el influjo del futuro con respecto a la actualidad. Así pierde en intensidad esta discusión, justificable, por otra parte, en lo que atañe al afán de comprensión de los vocablos. No hay motivo alguno suficiente para tomar este llamamiento del mensaje salvífico de Jesús como base de una escatología puramente realizada, ni siquiera de una escatología puramente futura.

En cuanto a otros textos que dan pábulo a la discusión,

[39] Cfr M. Black: ExpT 63 (1952), 289s (véase también *Aramaic Approach*, 260ss); E. Percy, *Botschaft Jesu*, 177s.

[40] F. Mussner: TrThZ 66 (1957) 257-275 pretende ver cumplido el "se ha acercado" en la actuación de Jesús en Galilea que va vinculada a esto; la voz de heraldo de Jesús tiene, por consiguiente, su lugar histórico concreto en el pasaje de Marcos.—Pero, ¿cambia con posterioridad este mensaje de Jesús?

nos resulta mucho más fácil adoptar una postura. Los textos en que el reino de Dios es atribuido a hombres determinados (¡como un bien salvífico!) mediante εἶναι con genitivo, hay que entenderlos todos ellos en futuro. En cuanto a las bienaventuranzas (Mt 5, 3 y 10) queda esto asegurado mediante las promesas que ocupan el centro de la narración [41], viéndonos obligados a interpretar a Mc 10, 14 par. en este sentido y partiendo de este principio. Se puede dudar de la expresión singular "recibir el reino de Dios como un niño" (Mc 10, 15 = = Lc 18, 17). Este logion podría entenderse así: "Quien recibe el reino presente de Dios como un niño, entrará también en el futuro" [42]; por otra parte, el reino actual de Dios no es más que un *bien salvífico* para el individuo [43]. Este giro extraño halla su paralelo más próximo en el lenguaje comunitario y misional de "recibir la palabra (de Dios)" [44]. Tal vez haya sido posible que una palabra originaria de Cristo, diversamente formulada, haya sufrido semejante transmisión en la Iglesia naciente y que ésta la haya entendido en el sentido de este modo de hablar. Este punto de vista quizá merezca, asimismo, nuestra consideración en cuanto a Mt 13, 52 ("instruido en la doctrina del reino de los cielos") [44a] y Lc 9, 62 ("apto para el reino de Dios"). Por el contrario, hay que colocar a Mc 12, 34 ("no estás muy lejos del reino de Dios") al lado de las "fórmulas de admisión", que tan claramente tienen ante los ojos el reino futuro de Dios. Las fórmulas introductorias a las parábolas sólo pretenden entablar una relación general entre lo narrado y el reino de Dios; de modo que son verdaderamente decisivas, por lo que a su sentido hace, las metáforas que emplea, su acento y los motivos de comparación conocidos.

41 Véase también J. DUPONT, *Les Béatituder*, Brügge-Löwen 1954, 131.
42 Así, V. TAYLOR, *Gospel acc. to St. Mark*, 115.
43 Cfr E. LOHMEYER, *Ev. des Markus*, en este pasaje.
44 Lc 8, 13; Act 8, 14; 11; 1 Tes 1, 6; 2, 13; Santiago 1, 21.
44a Véase para esto W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mtthäusevangeliums*, Leipzig 1959, 121s.

13. La doctrina de las parábolas vegetales

Las así denominadas parábolas vegetales, o sea, la parábola del sembrador, la de la semilla que crece por sí misma, la doble del grano de mostaza y la de la levadura, así como el símil de la cizaña entre el trigo (y el de la red barredera) tienen gran importancia en lo que toca a la inteligencia del mensaje de la basileia de Jesús, pero también son acaloradamente discutidas. Ocupan el centro de la viva polémica suscitada hoy día en torno a la interpretación de las parábolas del evangelio.

A. Jülicher, con su magnífica obra [45], desbrozó el camino a la moderna investigación al librar el mundo de las parábolas evangélicas de la maraña de una alegoresis excesivamente lujuriante. Constituye un excelente axioma en materia de métodos, la admisión de rasgos alegóricos o simbólicos pero sólo donde existen y nada más, tomando, por otra parte, las parábolas estrictamente como tales, es decir, buscar entre la mitad gráfica representada y la otra mitad no realizada un tercer punto de comparación y de apoyo, el punto de comparación propiamente tal en el que ambos extremos individualmente inciden, que es lo que realmente importa. Este principio tendría que vivir, debería mostrar su vigencia sobre todo en aquellas parábolas en cuya mitad gráfica se describen fenómenos que son fiel trasunto de la naturaleza, pero que, por lo demás, no pueden servir de modelos, tal como ocurre, por ejemplo, en las parábolas del administrador inicuo (Lc 16, 1-8), del juez injusto (Lc 18, 1-5), del amigo voluntarioso (Lc 11, 5-8) o del ladrón nocturno (Lc 12, 39 = Mt 24, 43). Jesús pone aquí en primera línea una idea concreta. Su objeto por parte de El es llevar, cotejando la situación con el modo de proceder del hombre y mediante una conclusión de menor a mayor, a reflexionar sobre la acción de Dios o de excitarlos a la acción personal. ¿Podría ocurrir de diverso modo, atendiendo a lo fundamental, tratándose de parábolas tomadas de los fenómenos ordi-

[45] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen I, [2]1899.

narios de la naturaleza? Sólo A. Jülicher procedió de modo exclusivista en estas hermosas ideas. Se ciñó demasiado estrechamente a la comparación literal griega, y no se dio cuenta de que en las parábolas judías existen también rasgos de un simbolismo taxativo en que, por ejemplo, con relativa frecuencia un rey hace las veces de Dios, y sus servidores son representantes de los hombres, etc.[46]. Otro error de Jülicher, aún más grave que el anterior, es haber pretendido exclusivamente establecer como "doctrina" extraída de las parábolas los pensamientos comunes de núcleo religioso, como si Cristo hubiera querido organizar un sistema dogmático al estilo de cualquier filósofo griego. Tal abstracción de todo lo histórico, concreto, circunstancial es completamente ajena a lo judío y a lo bíblico. El saber que tenemos que encauzar nuestra búsqueda teniendo bien delante de los ojos el respectivo "Sitz im Leben" ha alcanzado su madurez especialmente ante la consideración de los evangelios bajo el esquema de la historia de las formas. En esto radica precisamente el gran triunfo conseguido por C. H. Dodd en su obra sobre las parábolas del reino de Dios[47]. Según El, Jesús ha buscado con relativa frecuencia toda la gama de materiales de sus parábolas en el variado mundo vivencial de sus oyentes, de los sucesos cotidianos y de las circunstancias especiales, dándole a todo ello una forma radicalmente actual. Este "Sitz im Leben" de Jesús puede ser de gran importancia para la interpretación; pero no es raro que esté como enterrado y oscurecido por el "Sitz im Leben" de la *Iglesia naciente*, que acopló la parábola a su situación peculiar y que quizá la entendió de modo distinto. Podemos citar a este respecto las tendencias parenéticas, el cambio operado en la situación histórico-salvífica tras la Pascua, la situación misionera, el retraso de la parusía. J. Jeremias ha admitido las *ideas y trabajos de Dodd, estudiando de nuevo todo este conjunto de* materiales. Tras una cuidadosa observación de las bases lingüísticas (aramaísmos), de las circunstancias palestinianas que laten en el fondo de las parábolas y de una exégesis detallada consiguió, en parte, unas explicaciones nuevas y sorprendentes, de las que deduce como confirmación los grandes temas y las líneas generales de la predicación de Jesús. No es éste el lugar para examinar el valor y las limitaciones de esta interpretación de las parábolas; pero el fundamento está ya puesto, y la discusión hasta ahora reinante se limita sólo a correcciones concretas y modificaciones particulares. En cuanto a las parábolas del crecimiento vegetal creemos que todavía hay dos aspectos dignos de consideración que se han aducido extendiéndolos más allá de Jeremias: una marcada consideración de la situación del anuncio de Jesús, en la que El

[46] Cfr (además de otros) especialmente a M. HERMANIUK, *La Parabole Évangélique*, Brügge-Paris-Löwen 1947.

[47] C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom.*

se hallaba frente a sus oyentes [48], la íntima relación con la reivindicación de Mesianidad y al mismo tiempo el carácter "cristológico" de las parábolas [49].

Toda interpretación debe mostrar en el texto mismo de la parábola si es "exacta", es decir, conforme a la realidad y si toca el "nudo". Cuando un comentarista quiera explicar el pensamiento concreto de una parábola, tiene que colocar de tal modo los acentos en su relato que se den cuenta los oyentes del punto "adonde quiere llevarlos". Hay que conocer, por tanto, esos acentos, y esto no resulta tan fácil por lo que hace a las parábolas del crecimiento, como lo prueban las teorías tan encontradas de los comentaristas. No contamos con una "clave" que nos dé la solución. En cuanto a dos de las parábolas citadas contamos con interpretaciones del mismo Jesús hechas para los apóstoles, es decir, de la parábola del sembrador (Mc 4, 13-20 par) y de la cizaña entre el trigo (Mt 13, 36-43); pero en ese punto hay que tener un poco de cuidado porque, como siempre, también aquí puede introducirse subrepticiamente el interés de la Iglesia, para emplear una parábola concreta acoplándola a su propia situación. De hecho tanto las observaciones lingüísticas (formaciones conceptuales de la Iglesia naciente) como también toda clase de interpretación (marcadamente alegorizante y parenética) nos dicen bien a las claras que este cuidado está perfectamente justificado. Del mismo modo no es necesario que estas interpretaciones yerren en absoluto el sentido originario; sólo se recomienda un examen ulterior y metódico de las mismas. Los Padres de la Iglesia recalcan, por cierto, que ya Jesús mismo dio una interpretación; pero ellos tratan, por su parte, de emplear las parábolas relacionándolas con las circunstancias y necesidades de su época. Fundamentalmente es el mismo proceso que el que pensamos para la Iglesia primitiva. ¿Es esto un proceder ilegítimo? Claro que lo sería, sólo en el supuesto de que se falseara mediante él la predicación de Jesús. Pero ya demostraremos que no es éste precisamente el caso, puesto que la Iglesia *da por supuesta* la interpretación originaria, y sólo después se encamina hacia una aplicación concreta.

Tanto Mc 4 (al que sigue Lc 8, 4-18 hasta el v 25) como también Mt 13 son composiciones literarias; en Mc 4 se transmiten tres parábolas: la primera y la segunda se ven interrum-

[48] N. A. DAHL, *The Parables of Growth:* StTh 5 (1951) 132-166.

[49] E. FUCHS, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung:* ThLZ 79 (1954) 345-348; F. MUSSNER, *Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte, dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat* (Mc 4, 26-29): TrThZ 64 (1955) 257-266; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, passim.

pidas por textos intercalares, mientras que Mt tiene las siete en una composición conjunta. Las tres que nos transmite Mc 4: del sembrador, de la semilla que crece por sí misma (patrimonio de Marcos) y la del grano de mostaza tienen íntimas relaciones mutuas y proceden con seguridad de un estrato de tradiciones anterior a Marcos [50]. Partiremos, por tanto, de estas parábolas y luego tomaremos las siguientes "parábolas de crecimiento".

La *parábola del sembrador* especialmente (Mc 4, 1-9 par) ha sido objeto de comentarios muy antagónicos; por lo que respecta a su mitad gráfica, se verá fijándose uno en las otras dos parábolas, que Jesús no pretende describir unas circunstancias extraordinarias, aunque hoy nos parezcan extrañas. De hecho puede demostrarse que tales experiencias son perfectamente aplicables a la situación agrícola de la Palestina de entonces, justamente en las zonas estériles de la parte norte de Galilea [51]. Nadie debe dudar, por razón de la redacción conjunta, que ésta sea una parábola de la basileia, pero ¿cuál es su meollo?

Para hacer luz en torno a las diversas posibilidades de interpretación es muy conveniente hacer unas aclaraciones preliminares. Vamos a poner de relieve, en la medida de nuestras posibilidades, todo un mundo de contrastes, añadiendo también, respectivamente, un par de observaciones críticas:

a) L. Fonck representante de una exégesis católica de tipo conservador, cree que Jesús persigue dos objetivos: en primer lugar hacer ver cómo la semilla, pequeña e imperceptible, cuando es confiada al seno de la tierra, se desarrolla paulatinamente; en segundo lugar, quiso acentuar ante sus oyentes la lucha que surge entre la semilla, es decir,

[50] La prosecución de la segunda y tercera parábolas por χαὶ ἔλεγεν a diferencia de la fórmula de Marcos χαὶ ἔλεγεν (λέγει) αὐτοῖς no es probable que sea casual; cfr JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 8, con la nota 1; allí se podrán encontrar más detalles.

[51] Véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 5s; también M. RIHBANY, *Morgenländische Sitten im Leben Jesu*, Basel, 4.ª ed., 123. Una exageración que tiene su origen en el asunto mismo es únicamente la excesiva fructificación; cfr G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* III, Gütersloh 1923, 153-165; JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 131.

la palabra de Dios, y la parcial falta de fecundidad del suelo [52]. Para el primer pensamiento se inspira evidentemente Fonck en la parábola del grano de mostaza. Pero ni en una ni en otra parábola se echa de ver un claro *desarrollo*. Conocemos el concepto de basileia, que cundió durante largo tiempo, como una dimensión que se halla en el mundo, que se despliega históricamente, pero que también tropieza con muchas cosas que le hacen resistencia. Esta basileia tiene sus contactos y proximidad con la Iglesia (aun cuando aquí sólo se habla de la palabra de Dios).

b) Contraria es la opinión de los escatólogos consiguientes. Entienden la parábola algo así como A. Schweitzer [53]: "En lugar de la idea de evolución surge en estas parábolas en primer lugar lo repentino... Las parábolas ponen, por tanto, en cierto modo de relieve lo que de suyo es negativo en el hecho inicial, al cual sigue, por otra parte, lo demás, contando con la virtud de Dios, en una época concreta y como *a través de un milagro. No hacen resaltar lo natural, sino lo milagroso.*" ¡Fíjese uno en especial en cómo se le deja entrar al dato cronológico a través de la puertecita trasera, de la que no hallamos ni huella en la parábola! ¿Cómo se llega a este magnífico y temprano estado final? Según Schweitzer (al que apenas se adhiere nadie), como sigue: "¿Y el hecho inicial? Jesús puede sólo pensar: ¡el movimiento suscitado por el Bautista dentro del plano penitencial y gestado por su propia predicación! El reino de Dios precisa de la virtud de Dios, como la semilla del hombre trae consigo necesariamente la cosecha, por razón del mismo poder *infinito*" [54]. Pero, efectivamente, resulta difícil sacar de la parábola una consecuencia forzada.

c) La opinión política viene representada por C. H. Dodd con la teoría de su "escatología realizada" (ya). En cuanto a nuestra parábola dice: "Ningún labrador desespera por ese derroche de trabajo y semilla; esto era ya de esperar. A pesar de todo, debería contar con una estupenda cosecha" [55]. Dodd, por su parte, ve ya actualizada esta cosecha e interpreta las pérdidas teniendo en cuenta de modo especial la poco afortunada predicación de Juan el Bautista (182s). La cosecha ya está ahí, lo que se necesitan son braceros. "Las tres (es decir, las parábolas de la semilla que crece por sí misma, la del sembrador y la de la cizaña entre el trigo) ilustran, bajo la imagen de la cosecha, con ejemplos y de

[52] L. Fonck, *Die Parabeln der Herrn im Evangelium*, Innsbruck ³1909, 67-106, y más detalles en 85s.

[53] *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 402s.

[54] Ibid 403.

[55] *Parables of the Kingdom*, 182.

modo distinto la venida del reino de Dios en la actuación de Jesús" (186). Esto es precisamente lo que falla cuando nos fijamos en el símil de la cosecha (¡plenitud!).

d) J. Jeremias incluye la parábola del sembrador entre las parábolas de contraste: frente a un pequeño comienzo se halla un final gigantesco. El énfasis estriba en la magnífica cosecha todavía en esperanza y que primero tiene que realizarse. Se trata, pues (como en todo lo demás) esencialmente de una parábola escatológica, pero que también habla de los comienzos ocultos en la obra de Jesús. El pensamiento fundamental es: "A pesar de todos los infortunios y todas las resistencias, Dios hace que de unos principios desesperados surja el final magnífico que El ha prometido" (131). Realmente salta a la vista el contraste entre el principio y el fin, y por medio de la amplificación narrativa aplicada al final, recae todo el énfasis sobre éste. ¿Pero no debería perseguir un objetivo especial la amplia decoración de las "resistencias"?

e) N. A. Dahl despliega, por eso, su crítica contra Jeremias y pretende continuar su interpretación. Tenemos que fijarnos con más detenimiento en el "Sitz im Leben" de Jesús. Este toma en consideración las ideas mesiánicas dominantes. Nadie puso jamás en duda la venida del reino de Dios; lo que se dudó realmente es el hecho de si Jesús tenía algo que ver con este reino. El problema especial es el siguiente: *Jesús* no ha tenido éxito alguno en su obra, y a eso responde la parábola [56]. Pero, ¿no tenía que haber respondido Jesús con más claridad a este cúmulo de objeciones?

f) Esto ya nos mete de lleno en la interpretación "cristológica". W. Michaelis halla en esta parábola como un boceto de la actitud ejemplar del sembrador [57]. Luego se inclina a ver a Jesús mismo en la figura del sembrador (33). Sin embargo, al sembrador sólo se le menciona al principio; a continuación se habla del destino de la semilla, del fracaso y del éxito.

La interpretación positiva parte más bien de la conclusión, que constituye al mismo tiempo el clímax de la parábola. Si se trata de una parábola de la basileia, entonces la abundancia de frutos producidos sólo puede significar el reino pleno de Dios. Pero este final viene preparado por un principio; el

[56] L. c. 152s.—En su cuarta edición JEREMIAS ha incorporado el pensamiento de DAHL reelaborándolo (p. 131).

[57] L. c. 24-26.

reino de Dios está ya presente en cierto modo, puesto que Jesús lo dice. Lo que es dudoso es si se puede establecer la alternativa de si viene ya como reino de Dios o sólo como un anuncio del mismo; pues del mismo modo que el reino de Dios se ha abierto paso entre los hombres mediante las expulsiones diabólicas (Mt 12, 28), la misma seguridad ofrece también en la palabra de Jesús; la evangelización de los pobres presenta una equivalencia y justificación al lado de las curaciones, como signo de la época mesiánica (Mt 11, 5). Pero se dice, por otra parte, de continuo en la parábola que este principio es todavía modesto y no es visible la plenitud de frutos; también se dan las razones: falta mucho de exactitud en esta imagen. Entonces tendría razón Jeremias al decir que se acentúa el contraste entre el modesto comienzo y el magnífico final y la certeza del futuro a pesar de toda la oposición; pero también el problema del "Sitz im Leben" de Jesús es acuciante. ¿Ha pretendido Jesús adoptar una postura frente a ideologías mesiánicas absurdas (Dahl), o frente a los prejuicios (D. Buzy)? [58]. Todavía está más próxima la suposición de que El haga referencia *inmediata* a la situación concreta en que entonces se halla su anuncio del reino de Dios: gran parte del pueblo se ha apartado ya de El o está camino de hacerlo. Esto es aplicable a la última parte de la actuación de Jesús en Galilea, y no hay inconveniente alguno en aplicar la parábola a esta época. A esto aclara Jesús: Sin embargo, el principio ya está hecho, y el reino futuro se acerca ineludiblemente (pero acerca de su proximidad cronológica no se dice nada); Dios lleva su obra, incluso bajo estas circunstancias, hasta el final [59]. Nos topamos aquí al mismo tiempo con una fuerte intimación a aceptar el mensaje de Jesús, es decir, a convertirnos y a creer. El sembrador no está en el primer plano de la narración; sin embargo, puede hacer una referencia personal a sí mismo en

[58] D. BUZY, *Paraboles* 40: Este autor dice que la parábola se vuelve contra el prejuicio de los judíos de que el reino de Dios era un problema de religión y de raza; en realidad está encaminado a la "virtud", es decir, a la actitud moral individual.

[59] Cfr CH. W. SMITH, *The Jesus of the Parables*, Philadelphia, 1948, 64.

ella de un modo procedente, puesto que se desprende de la situación. Como predicador de la llegada del reino de Dios aparece personalmente tras su mensaje, y sin embargo, está íntimamente ligado a él el misterio del reino de Dios (Mc 4, 11, de esto hablaremos más adelante, en el § 15), es decir, que este reino ya está presente y es efectivo por El, e implica también su misterio del Mesías. Jesús "enseña", por tanto, en esta parábola algo del reino de Dios, algo que *se está realizando* también ahora: el reino de Dios sólo halla acogida entre algunos, pero esto es suficiente para estar seguro del reino escatológico; la recusación de muchos no puede trastornar los planes de Dios, sino que queda absorbida por ellos. Esto confiere firmeza al sembrador y es un aviso a los oyentes para que calibren la magnitud de la hora histórico-salvífica. Pues aunque la recomendación final (v 9) del evangelista pudiera tener una concatenación secundaria (cfr también el v 23), no por eso se opone al sentido, en tanto que Jesús la haya expuesto delante de todo el pueblo. El quiere llamar y hallar en este momento a aquellos a quienes Dios ha revelado el misterio del reino de Dios.

Enfocando de esta manera la parábola, se ve claro que la Iglesia naciente no se ha alejado completamente del modo de pensar de Jesús con su composición conjunta del material de la tradición e incluso con su formulación de la interpretación ante los apóstoles (4, 13-20). Ciertamente que la perspectiva del reino escatológico, esencial en la parábola, no es mencionada en modo alguno en la interpretación, ya que incluso la magnífica fructificación se pone al servicio de la parenesis; el "Sitz im Leben" de la Iglesia naciente podría ser de hecho una "exhortación a los convertidos" (Jeremias 67). Pero, ¿es completamente injustificable este modo de proceder? El "misterio del reino de Dios" le estaba velado a la Iglesia naciente, y así se lo manifestaba ella a sus fieles: Con la venida de Jesús el reino de Dios se ha hecho presente de un modo inicial y preliminar, y con su parusía alcanzará su plenitud. De esto está absolutamente convencida la Iglesia naciente; pero entre tanto nos hallamos en cuanto a los fieles en una situación *semejante* a la de los oyentes de Jesús: han sido llamados a una decisión, a una resolución de tipo moral personal, y por cierto "hic et nunc", en su actitud plenamente religiosa y moral. La interpretación establece una aplicación a la situación histó-

rico-salvífica de la Iglesia primitiva, de un proceso que puede conocerse, por otra parte, en la composición del material transmitido para fines catequéticos y kerigmáticos [59a]. Para nosotros, modernos, se sigue de esto la impresión de una fuerte alegorización u otra nueva interpretación de la parábola: los tres símiles para la aniquilación de la semilla, que obedecen a fines estéticos (en el estilo narrativo de la "tríada", cfr también el triple escalonamiento de la fructificación) están relacionados con tres clases de hombres (equiparados, no con el suelo, sino con la semilla misma). Los pájaros que sirven de concomitancia se convierten en Satanás, las espinas sofocadoras en las riquezas falaces, etc. Pero esto es una libertad del "anuncio asaltante", que se sabe seguro de su entendimiento originario y lo supone. Los nuevos predicadores, que han ido en seguimiento de Jesús, no se sienten impulsados a reconstruir "históricamente" la situación en la vida del Maestro ni a enseñar a sus oyentes nada acerca de ella, sino que la "traducen" y la aplican a los mismos oyentes. Quizá bajo este punto de vista haya que atribuir y dar más la razón a los Padres de la Iglesia que fueron muy adelante, teniendo en cuenta la época en que vivieron, en el problema de las aplicaciones: esta fructificación escalonada se aplica ahora a los casados, a los monjes y a los mártires, o cosa por el estilo. Lo único que hay que preguntarse es por la intención del intérprete y por el sentido de su interpretación. No por eso queda en modó alguno mermada la autenticidad y seguridad de la tradición respectiva a las metáforas de Cristo.

La parábola de la *semilla que crece* (Mc 4, 26-28) nos ofrece problemas parecidos e incluso las diversas interpretaciones se repiten en los rasgos fundamentales. Mucho más clara que la parábola del sembrador, es como un adoctrinamiento acerca del reino de Dios, aunque ni siquiera la fórmula introductoria nos ofrezca un indicio claro para su interpretación. El símil de la cosecha nos muestra al final que el reino de Dios está realizando su aparición. Hasta aquí va madurando la semilla "por sí misma", como enfáticamente se dice, es decir, sin la intervención del labrador, "sin que él se dé cuenta". Este as-

[59a] Los testimonios a que aludimos pueden hallarse en J. DUPONT, *Les Béatitudes* ²I, 204: "... No les basta (a los evangelistas) adoctrinar a sus lectores, sobre todo cuando el Maestro ha enseñado; su deseo es que esta doctrina llegue a penetrar y empapar sus vidas. El espíritu que les anima en este trabajo es exactamente el espíritu de la Iglesia naciente. Entonces no se toma la tradición como una repetición mecánicamente exacta de las palabras de Jesús; se trata de un testimonio. Las palabras de Jesús son un fermento vital; la Iglesia las sigue transmitiendo y conservando a la vez en su propia vida."

pecto negativo de que el hombre no necesita cooperar para su crecimiento, ni nada puede hacer en ese aspecto, exige una interpretación positiva: Dios hace todo el trabajo requerido para introducir su reino. La virtud vegetativa del reino de Dios—al revés que en la mitad del símil—tiene que ser de carácter sobrenatural; y la parábola quiere recalcar precisamente este carácter sobrenatural de la plenitud de este reino de Dios que se acerca de una manera ineludible. "Existe un plan bien concreto y una ordenación de la cadena escatológica de sucesos que puede ilustrarse mediante el proceso vegetal del crecimiento. Pero lo que acontece no es producto de una evolución histórica que sigue a una necesidad inmanente, sino la actividad creadora de Dios, que conduce la historia a sus fines de conformidad con su propio plan" [60]. Si se pregunta por el "Sitz im Leben" de Jesús, hay que pensar primero en la defensa contra una falsa actividad humana, tal como se la esperaba de un Mesías político. En esto defraudó Jesús a su pueblo (cfr Jn 6, 14s) y ésta es la razón fundamental por la que chocó y tropezó de nuevo con la repulsa al final de su actividad en Galilea. Frente a los escatólogos, que también en esto hallan expresada la rápida irrupción del fin, justamente hay que remitirse a la serenidad del labrador: éste espera tranquilamente, porque sabe que la cosecha llegará con seguridad. De toda la exposición surge el hecho de que la cosecha todavía no ha llegado (contra Dodd); pues una vez que ésta está presente, nadie anda discurriendo en el proceso que ha seguido para llegar. Pero tampoco se hace especial hincapié en los diversos estadios de la madurez: la hierba, la espiga, el trigo (v 28); esto pertenece a la descripción de cómo la tierra hace surgir el fruto "de sí misma". Con esto quedan cerradas las puertas a una interpretación que pretende encajonar el reino de Dios en la evolución terrenal. Ya filológicamente queda concentrada toda la atención en la cosecha (cfr καρποφορεῖ v 28; al que corresponde luego ὁ κάρπος y ὁ θερισμός v 29).

60 DAHL, L. c. 145.

Todavía puede preguntarse en qué medida se sigue acentuando "cristológicamente" la parábola. Hay muchos comentaristas que preferirían denominarla más bien "parábola del labrador paciente", o del labrador confiado [61]. Se apela a que los verbos tratan principalmente de sus ocupaciones: esparce la semilla, se acuesta y se levanta, apenas si nota el crecimiento de la semilla, pero, por otra parte, "echa oportunamente la hoz". Esto último es una cita (Joel 4, 13) que nos hace pensar y nos lleva de la mano a la segunda parte: ¡la cosecha está encima! Las observaciones apenas si dan motivo alguno para colocar al labrador en el centro de la cuestión. Según la situación kerigmática, Jesús piensa de seguro en sí mismo, pero cuenta al mismo tiempo con una buena dosis de reserva como ocurre en la parábola del sembrador. En primer lugar, nuestra parábola oculta dentro de sí misma "el misterio del reino de Dios", es decir, su actualidad oculta, que certísimamente y mediante el poder de Dios se convertirá en clarísima gloria; en ella se halla contenido el misterio del Mesías, pero sólo a título de sugerencia.

La última parábola que nos transmite Mc 4, la del *grano de mostaza,* nos viene, asimismo, transmitida por una rama diversa, por "Q", que parece más antigua. Lc 13, 18 la trae en forma de una pequeña narración (un hombre siembra el grano de mostaza en su huerto) y le añade una segunda parábola también de tipo narrativo: la de una mujer que mezcla un poco de *levadura* en una gran masa de harina [62]. Mateo ha vinculado ambas estructuras tradicionales (Mt 13, 31-33). Así pues, originariamente se trata de una parábola doble que quiere plasmar bajo dos imágenes (de un hombre y de una mujer, cfr Lc 15, 3-10) el mismo pensamiento. Aquí nos topamos con el veto de una interpretación distinta de ambas parábolas, por ejemplo, atendiendo a la virtud evolutiva "extensiva" e "intensiva" del reino de Dios; ante tal interpretación—que por cierto ha tomado sus vuelos—vuelve este reino a darse de nuevo en una "evolución" orgánica falsa. En realidad no hacen más que enfrentarse el doble estado inicial y final. A pesar del comienzo inaparente y limitado, se ve en lontananza un

[61] Así, B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge, 1937, 129-132; Jeremias, *Gleichnisse Jesu* 132; Dahl, L. c. 149; F. Mussner, L. c. 265.

[62] Por eso omite Lucas la parábola del grano de mostaza en el cap 8.

final magnífico, plenamente intencional, el árbol gigantesco de muchas ramas y la masa de harina en plena fermentación. ¡Nuevos símiles para el reino de Dios! El símil del árbol gigantesco, bajo cuya sombras "anidan los pájaros del cielo" no hace más que insinuarse, puesto que ya en Dan 4, 9 11 18; Ez 17, 23; 31, 6 responde a un reino poderoso [63]. El símil de la levadura se emplea las más de las veces en sentido peyorativo [64], aunque no por necesidad; en Rom 11, 16 emplea Pablo dos comparaciones idénticas a nuestra doble parábola, aplicándolas a Israel, pueblo de Dios. Además, la enorme masa de harina (aproximadamente 39,4 litros) hace referencia a la plenitud del reino de Dios [65]. Incluso en este símil no se llega a la compenetración *paulatina* con la levadura, sino al resultado final: ..."hasta que haya fermentado todo". El evangelista no piensa en la evolución "natural", en la fuerza inmanente que lleva consigo el crecimiento o que influye en la fermentación; él juzga su apreciación personal, para la cual el árbol gigantesco tras el pequeño grano de mostaza, y la masa fermentada en su totalidad unida a la mezquindad de la levadura parecen más que un milagro. Objetivamente significa: Dios con su poder puede hacer que a un principio insignificante suceda un final magnífico; El realiza las promesas y da la garantía de la llegada de su reino. Aquí se ve nuevamente una actualización del reino de Dios en la palabra y en la obra de Jesús, así como una continuidad entre su principio y su plenitud futura, una continuidad tal como existe entre la siembra y la cosecha: Puesto que la virtud y realidad del reino de Dios irradia ya sus primeras luces y se hace sensible, tenemos ya una certeza de la manifestación cósmica. En esta doble parábola no se contiene una alusión a la persona

[63] Sigue siendo muy problemático el hecho de que los pájaros simbolicen a los paganos, como trata de probar T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge [2]1935 (reimpresión 1951) 133, nota 1.

[64] B. T. D. SMITH, L. c. 122s duda por este motivo—sin razones para hacerlo—de si se trata principalmente de una parábola del reino de Dios, e igualmente duda de la originalidad por lo que hace a la estructura de la doble parábola.

[65] Cfr JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 128.

de Jesús, una intimación a forzar la interpretación "cristológica"; pero, partiendo de la situación kerigmática, podemos sospechar aquí también que el comienzo se halla en la obra de Jesús.

Estas parábolas del crecimiento van tomando cuerpo y fundamentalmente son portadoras de la misma enseñanza, sólo que con diverso acento: frente a toda la experiencia momentánea, efímera, depresiva, el reino de Dios sigue acercándose; viene del poder de Dios, aparece en medio de gloria y con la misma certeza con que la cosecha sigue a la siembra.

Las dos parábolas, sólo transmitidas por Mateo, la de la *cizaña entre el trigo* y la de la *red* (Mt 13, 24-30 47s), son en cierto modo una continuación y perfeccionamiento; con toda probabilidad formaron en un principio quizá también una parábola doble. Tiene una contextura mucho más escatológica; la parábola de la red, en concreto, no deja lugar a duda de que la mirada está fija en el hecho futuro; la red barredera ha sido ya extraída con toda la pesca; de lo que ahora se trata es de la separación entre los peces buenos y los inservibles. También la parábola de la cizaña entre el trigo está dirigida a la cosecha: aquí es donde tiene lugar la separación entre el trigo y la cizaña. No obstante, tampoco hay que olvidar que en ella se habla de un crecimiento: "Dejad que crezcan ambos juntamente hasta la siega" (v 30). La base de este acento fuertemente escatológico consiste en que estas dos parábolas responden al siguiente planteamiento: ¿Cuál es la razón de que sigan aún viviendo los malos, siendo así que ya es anunciado el reino de Dios y se está formando la comunidad salvífica?

Hay algunos comentaristas[66] que ven el "Sitz im Leben" de Jesús en la expectación de ciertos círculos basada en que éste pondría las bases

[66] B. T. D. SMITH, L. c. 198 (comentando la parábola de la cizaña); DAHL, L. c. 150s (parábola de la red); JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 188s (ambas parábolas).—La parábola de la red barredera no trata en modo alguno de describir cómo es arrojada ni cómo recoge buenos y malos peces; no se relaciona, por tanto, con la vocación de todos los hombres posibles por parte de Cristo, sino que pone de relieve solamente el hecho de la separación que tendrá lugar al final.

de una comunidad mesiánica pura, tras eliminar a los pecadores. No hay duda que tales pensamientos tenían vida en el seno del judaísmo de entonces, como puede comprobarse en los fariseos, esenios y en la comunidad de Qumran. Pero hay que formularse bien a las claras la siguiente pregunta: ¿Reacciona Jesús frente al reproche que se le hace de permitir entre la muchedumbre de sus discípulos a los pecadores y gentes de mala vida, o contra lo que también se le echa en cara, como es el hecho de no exterminar los pecadores de este mundo? La primera inculpación tenía procedencia tal vez de círculos farisaicos (cfr Mc 2, 16 par ; Mt 11, 19 par ; Lc 7, 39, etc.); la segunda bien podría contar con un amplio eco en el público, precisamente tras la predicación de Juan el Bautista [67]. Puesto que Jesús pronunció esta parábola ante el pueblo y no se ve ninguna indirecta especial contra los fariseos, tendría que responder más bien de un modo personal a la objeción de que El "limpiaría la era", si fuera el Mesías.

En ambas parábolas revela Jesús lo característico de su mensaje de la basileia: su llegada actual tiene sólo consecuencias por lo que hace a signos de salud y renuncia, y, por otra parte, al juicio; éste queda aplazado hasta el día de la revelación futura total. Hasta entonces podrán los malos y los opresores seguir haciendo alarde de su poder, haciendo peligrar la semilla del bien. La gran separación tendrá lugar sólo al final; por eso hay que sufrir continuamente el mal y reservar el juicio de los malos a Dios. Así entendidas, ambas parábolas no excluyen una presencia actual del reino de Dios. Esta presencia ha hecho su entrada junto a la obra de Jesús en este mundo todavía malo, pero se ve, aún frente al poder del mal, de Satán y de su mundo de satélites. No hay que confundir la simultaneidad de las fuerzas de la salud y de la enfermedad o condenación con la realidad actual ni con la potencia del reino de Dios. Al final se manifestará también quién es el que le pertenece. Pero apenas si hay razón alguna para concluir de la parábola de la cizaña que Jesús haya ejercido una actividad meramente encaminada al reino de Dios, al invitar a todos los hombres al reino futuro y al congregar la comunidad salvífica a la que ni pudo ni quiso liberar del atenazamiento del mundo malo ni de la

67 Así también DAHL, L. c. 151s a la parábola de la cizaña.

mezcla social con los pecadores. Tan es así que no puede atenuarse la realidad palpable del reino de Dios. Claro que nadie, partiendo de las parábolas de la cizaña y de la red barredera, puede interpretar las restantes parábolas del crecimiento vegetal ateniéndose a este criterio, como si el grano de mostaza, la siembra, el crecimiento sólo fueran una preparación; más bien se trata de un comienzo del que surge el futuro, de una base y una promesa de la gloria futura [68]. Ambas parábolas dirigen, por este motivo, su mirada hacia el final, porque sólo éste trae consigo el juicio, un aspecto que no tiene lugar en las restantes parábolas del crecimiento.

La interpretación transmitida por Mateo por lo que hace a la parábola de la ciñaza (13, 36-43), de redacción muy semejante a la de la parábola del sembrador (cfr la cita de transición 13, 35, correspondiente al pasaje que habla de la dureza del corazón, 13, 13-15, y su respectiva anotación, en el v 36), recognoscible por sus peculiaridades estilísticas y por su mentalidad como una formación del evangelista [69], constituye nuevamente una aplicación a la situación de la Iglesia naciente: ahora son los pecadores miembros de la comunidad salvífica, es decir, de la Iglesia; al final serán separados, apartados "del reino del Hijo del hombre", que se distingue "del reino del Padre" (v 43) y que debe identificarse con la Iglesia. Por lo demás, impera esta misma alegoresis con su amplitud, igual que en la interpretación de la parábola del sembrador. La voz de alerta a los miembros malos de la comunidad es puesta de relieve con frecuencia y claridad por Mateo, cfr 7, 22s ; 22, 11-14; 24, 38-51; 25, 30. Las mismas características reviste también la interpretación más breve de la parábola de la red, v 49s ; por este motivo tendrá el mismo "Sitz im Leben" que presenta de ordinario la Iglesia naciente.

Tras una mirada retrospectiva damos por sentado que las parábolas del crecimiento no pueden aducirse parcialmente en pro de una concepción futura o presente del reino de Dios, sino para atestiguar precisamente esa tensión que hay entre la siembra y la cosecha, entre la gloria del reino de Dios, de discreta presencia actual y de manifestación futura. Igualmente actúa una relación de dependencia continua entre el ahora y el algún

[68] H. RIDDERBOS, *Koninkrijk* 124-142; E. PERCY, *Botschaft Jesu* 202-211.
[69] Cfr JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 69-72.

día, y no ciertamente en virtud de una evolución inmanente, basada en fuerzas terrenas o humanas, sino por razón de la acción de Dios, que hace que su reino sea ya actual mediante la acción salvífica de Jesús, para hacer que este mismo reino sea un día reino pleno de Dios. Esta acción presente promete, a pesar de todos sus fracasos y oposiciones, el triunfo futuro; éste se manifestará, asimismo, mediante la aniquilación de los poderes del mal que actúan a la par y entremezclados con las fuerzas de la salvación, y también por la acción sojuzgadora de Dios a la que quedarán sometidos todos los malvados.

El carácter de presencia del reino de Dios puede, por otra parte, describirse en breves pinceladas así: Jesús anuncia el reino escatológico como algo cercano e inminente, eficaz y sensible, vinculado a su persona y a su obra, como un reino que intima a sus adeptos a una decisión inaplazable. En este sentido hallamos presente este reino en su palabra y en su actuación.

CAPÍTULO III

LA LLEGADA DEL REINO PLENO DE DIOS

14. El reino futuro de Dios y el Hijo del hombre

A pesar del profundo influjo del reino escatológico de Dios en la época del mensaje y de la actividad salvífica de Jesús, el futuro sigue conservando su centro de gravitación, y la mirada de Jesús sigue manteniéndose fija en el reino venidero. No se trata de dos especies de reino de Dios proclamadas por Jesús, sino de la misma, de la que ya brilla en su presencia y que luego se manifestará cósmicamente. La mayoría de pasajes y citas proclama, como podremos verlo aunque sea muy someramente, el carácter futuro del reino de Dios.

1. La "llegada" futura del reino de Dios. El Padrenuestro contiene, tanto en la redacción de Mateo como en la de Lucas, la petición básica: "Venga tu reino" (Mt 16, 20 = Lc 11, 2). Quizá tras la variante del códice D en Lc 11, 2 ("a nosotros"), e incluso tras la petición del Espíritu que hallamos en algunos manuscritos y testimonios de la Iglesia primitiva [1], en los que

[1] Minúsculos 162, 170 (Marción); GREGORIO DE NYSSA, *De orat. Dom.* 3 (PG 44, 1157 C); Máximo el Confesor comentando Mt 6, 10 (PG 90, 840).—Para

suple, en el texto de Lucas, la petición del reino, oculte ya una interpretación que relacionó la "venida" con un avance espiritual carismático del reino de Dios en la Iglesia; pero en sus principios sólo pudo pensarse en un reino pleno aunque también futuro. Por él se preguntaba en el judaísmo de entonces (cfr Lc 17, 20), si bien las más de las veces se hablaba de la "aparición" de la basileia meramente escatológica. A este mismo suceso futuro hace alusión Jesús con la "venida del reino de Dios en poder" (Mc 9, 1; cfr Mt 16, 28; Lc 19, 27, véase el § 16). La adición "en poder" sirve de refuerzo, no de distinción; pues, de lo contrario, la hallaríamos también en Lc 22, 18, en aquel viejo pasaje de la plenitud escatológica de la comunidad de mesa de Jesús con sus apóstoles (cfr la otra formulación en Mc 14, 25; Mt 26, 29). No hay pasaje alguno en que "venir" ἔρχεσθαι) pueda vincularse con el reino de Dios en su irrupción actual.

2. Los pasajes de "entrar en el reino de Dios": Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3 par ; 19, 23s par ; 21, 31; 22, 12; 23, 13 par ; 25, 10 21 23; Mc 9, 47; Jn 3, 3 5. A este mismo objeto pertenecen también los logia contrarios de "echar afuera": Mt 7, 2s ; 8, 12 (= Lc 13, 28); 13, 42 50; 22, 13; 25, 30; cfr 24, 51; 25, 11.

3. Expresiones parecidas: A este mismo plano teórico pertenecen: *buscar* el reino de Dios (ζητεῖν) Lc 12, 31 = Mt 6, 33, es decir, buscar el acceso en el reino o luchar por él (cfr Lc 13, 24); heredar, Mt 25, 34; equivalentemente heredar la vida (eterna), Mt 19, 29; Mc 10, 17; Lc 10, 25; 18, 18; bajo la imagen de la tierra de promisión, Mt 5, 5; dar, es decir, prestar

Marción, cfr TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig-Erlangen 1913, Excurso IX (pp. 768-773) (petición del espíritu junto a la petición del reino); A. v. HARNACK, *Marcion*, Leipzig 1921, 189 (petición del espíritu en lugar de petición del reino).—E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen [2]1929, al comentar este pasaje, sostiene que la petición de espíritu es el texto originario de Lucas.

graciosamente como regalo u obsequio, Lc 12, 32[2]; también "dignarse tomar parte en aquel siglo" (Lc 20, 35) es realmente lo mismo[3]; *pertenecer,* εἶναι (con genitivo): El reino futuro de Dios queda asegurado como un bien saludable y adjudicado efectivamente al juicio (cfr Mt 25, 34), así como Mt 5, 3 10; Mc 10, 14 par ; también los giros y expresiones "por amor del reino de los cielos", Lc 18, 29 (cfr Mc 10, 29; Mt 19, 29); Mt 19, 12 mira hacia el reino futuro; *las llaves* y su *función de cerrar,* Mt 16, 19; 23, 14 (cfr § 17); *futuros* que expresan la circunstancia "en el reino de Dios", Mt 5, 19; 11, 11 (= Lc 7, 28, cfr § 12); 13, 43 (véase, además, en el apartado 4). En estos logia el reino de Dios se equipara en parte con la "vida" eterna o con el "siglo futuro", según la mentalidad judía; la expresión originaria no es siempre algo fijo, pero la perspectiva que mira hacia el futuro, ésa sí que es fija.

4. Símiles del reino futuro de Dios: la imagen principal es la del gran *banquete,* ya usada escatológicamente en el judaísmo, Mt 8 11s = Lc 13, 28s ; 22, 1-10 (cfr Lc 14, 16-24); 22, 11-13; 25, 1-12 21 23 ("gozo" = "banquete gozoso"); Lc 12, 37; 14, 10 (para su mejor comprensión escatológica véanse también 14, 11; 18, 14); 14, 15. Ya en las parábolas del crecimiento hemos podido estudiar la imagen de la *cosecha* (§ 13): Mc 4, 1-9 par; 4, 26-29; Mt 13, 24-30; además, los otros símiles de la *plenitud:* la pesca Mt 13, 47s ; árbol (o arbusto gigante) Mc 4, 30-32; la masa fermentada (Lc 13, 20s = Mt 13, 33). También los símiles del tesoro y de la perla (Mt 13, 44 45s) que son un testimonio claro del valor estupendo del reino de Dios, tienen su hito definitivo en el reino pleno de Dios; pero, por otra parte, se le brindan al que aspira a él, al que da todo cuanto tiene por el conocimiento de este objetivo, por la alegría y gozo de este hallazgo.

[2] Mt 21, 43 debería ser, por el contrario, una formación secundaria enfocada hacia la parábola de los viñadores.

[3] Cfr DALMAN, *Worte Jesu* I, 97s.

Si se pasa por alto todo este material, surge entonces un gran "complejo de veredicto", perseguido "por la idea de la admisión o exclusión del reino de Dios. Esta idea de Dios es uno de los motivos más fundamentales en la predicación del reino por Jesús y en la de la comunidad" [4]. Jesús ha admitido de este modo ideas arraigadas en el Antiguo Testamento (entrada en la tierra prometida, entrada en el Templo). Pero también ha agotado con las restantes imágenes el rico venero de los puntos de vista paleotestamentarios o del judaísmo posterior que atañen a la salud escatológica. No hay duda de que la estrella polar del anuncio de esta salud es el reino futuro—aún pendiente—de la gloria, que es, no sólo un punto de contacto y una perspectiva de su predicación salvífica actual, sino por el contrario, el punto de perspectiva del que toman su luminosidad, su trayectoria y su dependencia las manifestaciones de presencia actual.

Pero el problema es como sigue: ¿Ha atribuido Jesús importancia a su persona, incluso para el reino futuro y pleno de Dios? Como ya hemos visto, no se puede prescindir de su persona para la eficacia actual de la basileia y, mientras exista una relación de dependencia indestructible entre esta aparición del reino de Dios y la manifestación futura de su gloria, la importancia de Jesús para el reino futuro sigue siendo clara. Pero quisiéramos seguir preguntando: ¿Desempeñará también un papel en la "venida del reino de Dios con poder", o se limita a anunciarla nada más, a prepararla, a sentar sus bases? ¿Transcurrirá de ahora en adelante todo con una necesidad interna y quedará con ello cumplida su tarea? ¿No volverá a hacer su aparición personal en los acontecimientos dramáticos del final? De todos modos no era éste el pensamiento de la Iglesia naciente, y tenemos que probar si la creencia en la parusía del Señor, que trae consigo, como quien retorna, el reino escatológico de Dios, se basa en las palabras de Jesús mismo. Aquí

[4] H. WINDISCH, ZNW 27 (1928) 170.

topamos con un conjunto de textos en los que Jesús habla del *Hijo del hombre* que retorna.

Lo que ahora nos ocupa son sólo estas palabras relativas al Hijo del hombre; los otros dos grupos (anuncios de la Pasión y testimonios de actualidad del Hijo del hombre), que implican el problema de si Jesús ha aplicado a su persona el título del Hijo de hombre, no tenemos necesidad alguna de tratarlos bajo este aspecto. La mayoría de los críticos, incluso los más radicales, no desmienten el hecho de que Jesús haya hablado del Hijo del hombre [5]; pero se pone en tela de juicio la relación originaria que esto tiene con la persona de Jesús. El mismo Jesús ha pretendido dar a entender con ello la estructura escatológica del Hijo del hombre, que El distinguió de *sí mismo*; sólo la Iglesia primitiva ha identificado el Hijo del hombre con Jesús multiplicando el número de logia que hablan del Hijo del hombre. Esto es una consecuencia lógica de un tiempo en que se le niega a Jesús toda conciencia mesiánica; el nacimiento de esta exégesis tiene sus relaciones con la opinión de W. Wredes acerca del "misterio del Mesías". Ultimamente Ph. Vielhauer viene a negar de plano las palabras y textos que se refieren al Hijo del hombre como originarias de Jesús: Todas las palabras y textos que hablan del Hijo del hombre que ha de venir no proceden, con una probabilidad rayana en seguridad, del Jesús histórico" [6]. Sin meternos en una discusión más a fondo, diremos algo acerca de la crítica planteada en torno a cada uno de los logia. Las discusiones más modernas muestran bien a las claras que todos estos pasajes entrañan serios problemas [7].

¿No estará dentro de lo posible que Jesús haya aceptado tan sólo la espera apocalíptica de su tiempo, es decir, de algunos círculos, y que, al decir "Hijo del hombre", haya pensado en otro, o sea, en aquel que ha de venir sobre las nubes del cielo, que "parecía como un hijo de hombre", y a quien fue concedido por Dios "el señorío, la dignidad y el reino", un "reino eterno, infinito", un "reino indestructible"? (Dan 7, 13).

[5] Cfr R. BULTMANN, *Geschichte der synopt. Tradition*, Lc 17, 26s par (123); Mt 24, 44 par (125); Lc 17, 23s (128); Lc 12, 8s (135); el mismo, *Theologie des NT*. 4; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 161ss.

[6] PH. VIELHAUER: Festschr. für G. Dehn. 71.

[7] E. PERCY, *Botschaft Jesu*, 245ss ; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn*: ZNW 50 (1959) 185-209. No podemos detenernos en esta cuestión.

Las referencias claras que hallamos en Mc 13, 26 par; 14, 62 par (cfr también Jn 5, 27) muestran, sin duda alguna, que Jesús, y también la Iglesia naciente han tenido bien presente este famoso texto del libro de Daniel. No vamos a detenernos a analizar aquí si Jesús o la Iglesia naciente se han atenido escuetamente al hijo del hombre de Daniel o si han hecho una elaboración o una composición a base de la mentalidad reflejada en los apocalipsis (de la del Hijo del hombre en las metáforas de Henoch y en el libro 4 de Esdras 13). Bástenos saber que se ha atestiguado este modo de pensar en que el Hijo del hombre se ha convertido en representante de una expectación escatológica concreta, aunque evidentemente sólo haya sido para determinados círculos del judaísmo de entonces. Por lo demás, séanos permitido una vez más remitirnos a la modernísima bibliografía que contamos sobre este tema [8].

Por lo que toca, en primer lugar, a la teoría de que Jesús ha hecho distinción entre el "Hijo del hombre" y su persona, hay algunas consideraciones de tipo general que la hacen improbable. Y son: 1. Resultaría por demás extraño que Jesús no hubiera ensamblado esta estructura de Salvador en el centro de su predicación, tal como, por ejemplo, sucede en los oráculos metafóricos de Henoch. — 2. Tales relaciones entre Jesús y "el Hijo del hombre" siguen siendo completamente oscuras. ¿Es que no podría considerarse Jesús como precursor y heraldo del Salvador y Juez que había de venir del cielo? Mas para esto no contamos con punto alguno de referencia. — 3. Es aleccionador el cotejo con Juan el Bautista. Este anunció de hecho la llegada de uno "más fuerte" que es quien avocaría el juicio (Mt 3, 11s); pero esto tendría, por su parte, consecuencias para la estimación de su propia persona; no se tenía por digno de desatar la correa de la sandalia del que había de venir. En Jesús no hallamos signo alguno de humildad frente al "Hijo del hombre"; por el contrario, las acciones curativas y poderosas de Dios se realizaban a través de El. — 4. La identificación del "Hijo del hombre" con Jesús se verifica en la Iglesia primitiva ya desde sus orígenes con toda

[8] E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äth. Henochbuch;* el mismo, *Der verborgene Menschensohn;* O. CULLMANN, *Christologie* 139-154; S. MOWINCKEL, *He that cometh* 346-450.

seguridad y evidencia, hasta el punto de que habría al menos que explicar cómo ha llegado esta Iglesia a tal mentalidad. Claro es que hay que plantear algunas cuestiones ante este hecho; pero motivos y razones bien justificados abogan por este modo de comportarse de la Iglesia que se funda en las propias palabras y actuaciones de Jesús.

La opinión radical de que todos los logia del "Hijo del hombre" corren por cuenta de la Iglesia naciente topa asimismo con graves dificultades. El argumento principal en contra es el observar que los evangelistas han usado este título sólo donde introducen a la *persona de Jesús* como locutora. "Jamás hablan o le denominan así, ni hacen que sus interlocutores empleen este título al hablar con El. Esto es lo que sería plenamente incomprensible: que sólo fueran ellos los que hubieran acomodado a la persona de Jesús esta autoapelación. La realidad nos muestra, sin embargo, que han sido ellos los que han conservado el preciso recuerdo de que sólo Jesús se ha nombrado personalmente así" [9]. Pero ahora se alega, por otra parte, que en ninguno de los pasajes sinópticos que hablan del "Hijo del hombre" se hace declaración alguna en torno al reino de Dios. "Los testimonios sobre el Hijo del hombre y los del reino de Dios pertenecen evidentemente a dos ramas completamente diversas de la tradición relativa a las palabras del Señor" [10]. Donde, a pesar de todo, se llega a una proximidad de relaciones de ambos conceptos, mediante el cotejo sinóptico o la composición de los evangelios en particular, debe atribuirse este acercamiento a los evangelistas, que han vinculado la venida del reino de Dios con la llegada del Hijo del hombre (identificado con Jesús). Desearíamos objetar sólo esto: ¿Qué otras tareas le incumbirían si no al Hijo del hombre? ¿No ha sido establecida ya esta vinculación en la prehistoria de la expectación del Hijo del hombre? ¿Y no se podría explicar este hecho, tan escrupulosamente observado, diciendo que estos logia del Hijo del hombre pretenden poner de relieve las funcio-

[9] O. CULLMANN. *Christologie* 158.
[10] VIELHAUER, L. c. 53.

nes del Salvador y Juez celestial, como un punto de vista peculiar, mientras que el reino de Dios es esperado, tras los sucesos dramáticos del final, con una dimensión soteriológica de la plenitud? Pero es mejor que atendamos a los textos mismos.

Ciertamente habrá que eliminar como secundarios dos textos escatológicos del evangelio de Mateo, relativos al Hijo del hombre; hablando de ellos puede demostrarse que este título se ha registrado en ellos con posterioridad. En cuanto a Mt 16, 28 el cotejo sinóptico nos dice que el evangelista introdujo "Hijo del hombre" en combinación con el otro pasaje, tambien del "Hijo del hombre", que hallamos en Mt 16, 27. En Mt 13, 41, el "reino del Hijo del hombre" (a diferencia del "reino del Padre") es una dimensión del siglo presente, evidentemente identificado con la Iglesia; el lenguaje catequético de la primitiva Iglesia parece haber incluido esta interpretación de la parábola (cfr § 13). También es secundario el texto relativo al "hijo del hombre" en Mt 16, 13 (cfr Mc 8, 27).

Partiendo de aquí, la crítica puede arrogarse cierto derecho para atacar también otros pasajes escatológicos relativos al Hijo del hombre por lo que hace a su autenticidad, en concreto en el evangelio de Mateo. Esto nos aconseja prudencia en el empleo de los textos. Es muy recomendable para nuestro objetivo teológico valorar sólo, dentro de lo posible, los logia menos sospechosos. Las opiniones sobre la autenticidad de los pasajes discrepan bastante y no vamos a detenernos a discutirlas aquí. Para hacernos una idea de la situación, hagamos notar que incluso E. Sjöberg, que reconoce los derechos de Jesús como "oculto Hijo del hombre", tiene por "secundariamente probables" los siguientes textos: Mc 13, 26 par ; Mt 13, 41; 16, 27 28; a otros les aplica el predicado de "incierto"; Mt 19, 28; Lc 17, 22; 18, 8; 21, 36[11].

De gran importancia es un logion bien testificado, que nos ha sido transmitido en dos ramas de la tradición, porque sienta realmente relaciones entre el modo de comportarse los hombres frente a Jesús en la conducta del Hijo del hombre, que ha de venir un día, para con éstos. Según Mc 8, 38 (= Lc 9, 26)

[11] *Der verborgene Menschensohn*, 236s, nota 2.

suena así: "Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras (ante esta generación adúltera y pecadora, sólo en Marcos), también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Lc: en su gloria y en la del Padre y de los santos ángeles)." Aún es más antigua la forma en la transmisión del pasaje en Mateo/Lucas, sobre todo en Lc 12, 8s : "En verdad os digo que a quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. Y el que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios."

En Mt 10, 32s, en lugar de "Hijo del hombre" se usa el pronombre personal en primera persona, expresándose por ello la identidad de Jesús con el Hijo del hombre. La adición "de Dios" que sigue a "ángeles" en Lucas es un pleonasmo (igual que en Lc 22, 69), puesto que ya "ante los ángeles" es una perífrasis en lugar de Dios, cfr 15, 10. En el pasaje correspondiente a la tradición Mt/Lc, que nos suena a originario por razón del paralelismo antitético, el Hijo del hombre aparece no como Juez, sino como testigo ante Dios; esto también es un argumento a favor de la antigüedad y autenticidad de la tradición. El logion Mc 8, 38 par se completa, según la idea del Hijo del hombre que nos brinda el libro de Daniel (y la versión etiópica del libro de Henoch). Claro que se ha suprimido la parte positiva, puesto que el pasaje es de uso conminatorio. No pocos críticos sostienen que el pasaje 8, 38b ("cuando venga...") es una adición posterior; pero no por eso vamos a dudar del núcleo del pasaje.

Teóricamente el logion da cabida a la interpretación de que el Hijo del hombre es algo distinto de Jesús [12], pero admitiendo esto, pierde su pregnancia y su fuerza combativa. El meollo, sin embargo, consiste en que se abre paso a una situación contraria; si se introdujera una nueva persona, tendría que explicarse al menos la relación próxima de esta persona con Jesús. Por eso se acercan de suyo la idea de Mateo (y la

[12] J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* 53ss defiende vigorosamente la identificación, pero pone de relieve el papel de testigo ante el trono de Dios y excluye la relación con la parusía.

paleocristiana en general), partiendo de la identificación del "Hijo del hombre" con Jesús. Si no dice "yo" a secas, es por razón de su "misterio mesiánico": El no quiso expresar claramente la identidad del "Hijo del hombre", que un día ha de venir en medio del esplendor de su gloria, sino tan sólo expresarlo mediante insinuaciones. El logion tenía, por tanto, la misma claridad para los oyentes de Jesús que para nosotros: el vocablo da margen a una interpretación distinta, pero insinúa, a pesar de todo, la equivalencia de Jesús con el "Hijo del hombre". Esto responde asimismo a todos aquellos testimonios de Jesús, que no son pocos, en los que El designa su obra *indirectamente* como mesiánica: puede interpretarse "al menos tanto en el sentido de la mesianidad oculta de Jesús como en el sentido de un anuncio no mesiánico" [13]. Con una amenaza idéntica a la expresión que hallamos en Mc 8, 38 responde Jesús a sus oyentes incrédulos que le piden una señal; sólo se les dará la señal del profeta Jonás, y esta señal es el "Hijo del hombre" (Lc 11, 29s ; un juicio diverso, en Mt 12, 39 s) [14].

Otros investigadores rechazan como falto de autenticidad el logion de Mc 12, 8s par ; tiene que haber surgido en la comunidad, atendiendo a su contenido interno, algo así como un oráculo de "profetas" del cristianismo naciente (a quienes hoy en día se atribuye todo género de estas creaciones). "La profecía anuncia bendiciones y desgracias sobre los conocedores y los negadores de la comunidad, al poner en ella en vigor la ley del talión" [15] Partiendo del sentido forense de la "confesión", piensa Ph. Vielhauer que Jesús ni ha visto ni ha predicho con anterioridad la persecución de los apóstoles y su emplazamiento ante los tribunales; y que el logion refleja la situación posterior de la comunidad [16]. En ese caso tendrían que ser consideradas, claro está, otras muchas palabras de Jesús como formaciones de la comunidad. El juicio dependerá de la visión general de la predicación de Jesús; hay en ella muchas cosas que quedan sin entender, si no se acepta ese uso que le

[13] SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn*, 234.

[14] Véase a este objeto A. VÖGTLE, *Der Spruch von Jonaszeichen:* Synoptische Studien (Homenaje a A. Wikenhauser), München 1954, 230-277.

[15] E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament:* NTSt. 1 (1954/55) 248-260, aquí 257.

[16] L. c. 70.

hace hablar de su muerte e incluso de las consecuencias de su pasión y de la persecución de los discípulos (cfr § 15). Esto tuvo lugar tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8, 27ss), y denota buen sentido a la vez que un buen conocimiento de las relaciones que Marcos, o la tradición de la Iglesia naciente, hayan colocado el pasaje del Hijo del hombre entre los restantes logia.

Hay otra consideración parecida, sólo que en una trayectoria opuesta, es decir, no teniendo en cuenta la parusía, sino una mirada retrospectiva partiendo del fin, y que late en el pasaje de Mt 25, 31-46. Este magnífico cuadro del juicio, cuya autenticidad ha sufrido rudas pruebas de duda, es portadora de matices cristianos muy originales y nos hace sospechar, partiendo de su sobria concepción, la mano maestra de Jesús [17]. El Hijo del hombre que toma asiento—evidentemente como Juez—sobre el "trono de su gloria", hace depender la sentencia del comportamiento de cada uno de los hombres ante El congregados respecto de sus "hermanitos más pequeños" (vv 40 45); por consiguiente, no hace referencia alguna a sí mismo, sino a los pobres y necesitados que El considera sus hermanos. En estas palabras ("hermanos") se da por supuesto con toda seguridad (aunque no se exprese taxativamente) que El formó parte también un día de ellos.

Cierto que hay que conceder un desequilibrio parcial en la narración: en el v 31 se habla del "Hijo del hombre", pero a partir del v 34 se habla del "rey". El Hijo del hombre hace aquí su aparición como Juez, pero según Lc 12, 8s y Mc 8, 38, lo hace como testigo. El v 31 muestra bien a las claras rasgos estilísticos propios de Mateo, como lo demuestra un cotejo con Mt 19, 28, y, además, no está desprovisto de las características del estilo de este evangelista. Pero esto no nos da ningún derecho para considerar el todo como una composición paleocristiana, confeccionada de materiales judeo-apocalípticos y enriquecida por los logia y pensamientos de Jesús como Mt 7, 21; 10, 42; 18, 15, ni para hacer de ello una "pintura oral del momento retratado en 24, 30, es decir, del juicio universal" [18]. De la designación de "mis

[17] Cfr T. W. MANSON, *Sayings of Jesus* 249; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung*, 41, nota 164; en cuanto a los detalles, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 172-174.

[18] E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen [3]1938, 204. Un nuevo

hermanos" para la que debemos consultar el logion de Mc 3, 35, se desprende que Jesús se ha considerado personalmente bajo el concepto de Juez escatológico. *Tal vez* en sus principios sólo habló de "rey", y luego corrió la introducción (v 31) por cuenta propia de Mateo, pero tampoco queremos negar que el evangelista pretendiera dar a demostrar, mediante la palabra "rey", el oficio escatológico del "Hijo del hombre" que da en herencia a los elegidos el "reino" de Dios.

Si este maravilloso cuadro tiene su origen en Jesús, si—lo que es igual—las formulaciones y detalles tienen su fuente en Mateo, no se puede dudar de los derechos de Jesús por lo que hace a un papel activo en el juicio universal; es El quien decide sobre la participación universal en el reino escatológico (cfr Mt 7, 22s = Lc 13, 26s).

Pero el pasaje objetivamente más importante, aunque no el menos discutido en cuanto a su autenticidad y sentido, es la confesión de Jesús ante el Sanhedrín, Mc 14, 62 (=Mt 26, 64; cfr Lc 22, 69, donde echamos de menos la última parte): "Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder, y venir con (Mt: sobre) las nubes del cielo." Quien niega la historicidad de la sesión nocturna de los tribunales, impugna naturalmente a Jesús su autotestimonio mesiánico expresado ante el tribunal supremo de los judíos; pero esta hipercrítica no está justificada [19]. Incluso entre los defensores de la historicidad de la escena corren diversas interpretaciones sobre la respuesta de Jesús. En los últimos tiempos hay algunos comentaristas que la interpretan, no como un anuncio de la parusía, como la venida de Jesús desde los cielos, como una amenaza velada de juicio en presencia de sus jueces terrenos (como "visita"), sino como el anuncio de su pronta exaltación a la diestra de Dios y de su justificación divina (como "vindicación") [20].

ensayo crítico nos brinda J. A. T. ROBINSON, *The "Parable" of the sheep and the goats:* NTSt 2 (1955/56) 225-237; pretende alumbrar como originarias una parábola de un pastor separando su rebaño, e igualmente una colección de dichos antitéticos en Mc 9, 37; Mt 10, 42; Lc 12, 8s.

19 Cfr J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg ²1955, 86-89 (con bibliografía). En cuanto a la falta de historicidad, G. BORNKAMM vuelve a aducir las razones ya conocidas en su obra *Jesus von Nazareth*, 150s.

20 Esta exégesis se halla ya en M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Marc*, Paris

J. A. T. Robinson, principal abanderado actual de esta interpretación[21], trata de entender esta doble cita como un paralelismo sinónimo, de manera que la "venida con las nubes" no quiere decir más que "sentarse a la diestra de Dios". Ya la serie debería corroborarlo. Cuando se hace referencia a Dan. 7, 13s, la aparición del Hijo del hombre en las nubes del cielo y su llegada ante los Patriarcas precede a la concesión de la dignidad real. También el hecho de que la primera parte de la respuesta de Jesús recoja los ecos del Sal 110, 1 y afirme ya de suyo su entronización a la derecha de Dios, no parece cuadrar dentro de esta opinión. Ante todo no está muy en conformidad con ὄψεσθε; ¿cómo verán los adversarios de Jesús su justificación por Dios? Con la palabra "ver" difícilmente se puede entender otra cosa que un acontecimiento visible. Emparentada con ella está la palabra tomada de la tradición de los discursos en Mt/Lc: "Porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor" (Mt 23, 39 = Lc 13, 35). Tampoco aquí pueden ponerse en duda las relaciones con la parusía. Una dificultad en la respuesta de Jesús a los Sumos Sacerdotes nos la brinda sólo el texto de Mateo con las palabras ἀπ'ἄρτι. A. Debrunner[22] propone entenderlas como ἀπαρτί = = "determinado"; por tanto, Lucas las habría entendido falsamente y las habría vertido análogamente con ἀπὸ τοῦ νῦν = "de ahora en adelante", y al hacerlo habría cambiado y abreviado la respuesta de Jesús: "Pero el Hijo del hombre estará sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios (!)." La redacción de Lucas tiene que ocupar, necesariamente, un lugar secundario[23]. La explicación de Debrunner, por otra parte, es una solución tímida y dudosa; tal vez el ἀπ'ἄρτι (Mt 26, 64) quedó desde muy antiguo inserto en la tradición de Mt 23, 39, que es donde mejor cuadra.

4 1928, en este pasaje, e igualmente en V. TAYLOR, *Gospel acc. to St. Mark*, comentando el mismo pasaje. Esta exégesis se halla principalmente al servicio de una negación de afirmaciones relativas a la parusía por parte de Jesús, en T. F. GLASSON, *Second Advent* 63-68; igualmente G. S. DUNCAN, *Jesus Son of Man*, 175-177; en cuanto a ROBINSON, véase la nota siguiente.—La opinión contraria la sostienen W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 44, con la nota 102; H. K. MCARTHUR, *Marc XIV, 62:* NTSt 4 (1957/58) 156-158.—A este mismo objeto ver T. F. GLASSON, *The Reply to Caiaphas (Mc 14, 62):* NTSt (1960/61) 88-93.

[21] *Jesus and His Coming*, 43-51.

[22] En el Homenaje a A. Fridrichsen (Coni. Neot. XI), Lund-Kopenhagen 1947, 48.—La opinión contraria la tenemos en KÜMMEL, L. c. 44, nota 102; también A. OEPKE manifiesta sus reservas en ThWB, V, 865, nota 50.

[23] La forma secundaria se ve en la adición superflua θεοῦ, ya que δύναμις es ya una perífrasis de Dios; Lucas debió omitir asimismo ὄψεσθε, puesto que se dio cuenta—mucho mejor que los críticos de hoy en día—de que no se puede hablar de una "visión" de la exaltación celestial y de la justificación de Jesús en boca de los jueces presentes.

El testimonio personal de Jesús habrá que entenderlo sólo como una predicción de su parusía, y esto tiene un buen sentido en esta situación ante sus jueces para los que, como Jesús bien sabe, su muerte es una cosa bien determinada: en medio de sus humillaciones confiesa su mesianismo; pero también anuncia a los jueces incrédulos el triunfo futuro, algo así como el "signo de Jonás" (Lc 11, 29s.) y la sentencia de Mt 23, 39 (= Lc 13, 35). En tal situación no es extraño que Jesús nada diga del reino futuro de Dios, aunque el libro de Daniel implica este pensamiento en el pasaje a que hemos aludido.

Tras todas estas citas, podemos juzgar con toda seguridad que el pensamiento de la parusía pertenece a la piedra "angular" de la tradición de Jesús [24]. Así pues, no nos queda más que traer a colación todos los demás testimonios que tratan de la venida del Hijo del hombre sin adentrarnos en los problemas que entrañan:

Tradición triple: Mc 13, 26 = Mt 24, 30 = Lc 21, 27 (en la cumbre de los discursos escatológicos).

Tradición doble: Lc 11, 30; cfr Mt 12, 40 (signo de Jonás, del que ya hemos hablado).

Lc 12, 40 = Mt 24, 44: "Estad preparados porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre."

Lc 17, 24 = Mt 24, 27: Con los días de la parusía del Señor, de la venida del Hijo del hombre ocurre algo así como con la aparición y desaparición de un relámpago.

Lc 17, 26-30 = Mt 24, 37-39: Los días del Hijo del hombre (los que preceden inmediatamente a su venida) son como los días de Noé (Lc: y de Lot).

Tradición simple: Mt 10, 23b: "En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre" (cfr § 16).

24 A. Oepke, en ThWB, V, 864, 14s.

Mt 19, 28: "Cuando el Hijo del hombre se siente en el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel" (cfr también Lc 22, 29s).

Lc 17, 22: "Llegará un tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre y no lo veréis."

Lc 18, 8b: "Pero cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?" [25].

Lc 21, 36: "Velad, pues, en todo tiempo y orad para que podáis... comparecer ante el Hijo del hombre."

Sólo nos resta una pregunta por formular: ¿Ha dicho también Jesús "*mi* basileia"? Prescindiendo de los textos en que los otros se dirigen a El con la expresión "*tu* reino", evidentemente merced a su expectación mesiánica (Mt 20, 21, en su lugar Mc 10, 37, "en tu gloria"; Lc 23, 42), y de los dos textos citados poco ha (Mt 13, 41 y 16, 28, donde la "basileia del Hijo del hombre" es una formulación de Mateo) [26], sólo nos queda un texto a nuestra consideración: Lc 22, 29s. En él dice Jesús a sus apóstoles en la Ultima Cena (no en público, por tanto): "Y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces (¿gobernadores?) de las doce tribus de Israel." Este logion nos emplaza, tanto desde el plano exegético como desde el de la historia de la tradición, ante algunos problemas.

Exegéticamente no aparece clara la vinculación sintáctica de βασιλείαν ¿Es objeto de διατίθεμαι (como lo demuestra la traducción que hemos ofrecido) y explica, de consiguiente, la proposición introducida por ἵνα en lo que este (co-) reinar (βασιλείαν sin artículo es una designación funcional) consiste? ¿O pertenece más bien βασιλείαν únicamente a

[25] Véase para esto JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 135 con la nota 5.

[26] De otra tradición distinta procede también Lc 1, 33 "su reino no tendrá fin". El pensamiento del cristianismo naciente se refleja asimismo, en cuanto al reino de Cristo, en la parábola de las minas, ya que el "pretendiente a la corona" (Lc 19, 12 15 27) ha sido interpretado con toda seguridad mirando directamente a la persona de Jesús (cfr también JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 50s.).

la proposición καθὼς ("como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío"), y la proposición ἵνα es contenido de las disposiciones de la despedida de Jesús, las que El les da como recompensa a su fidelidad y constancia en las pruebas (v 28)? Gramaticalmente ambas cosas son posibles, pero es preferible la primera acepción, ateniéndonos al uso y al sentido lingüístico[27]. Pero entonces nos topamos con la dificultad objetiva de que también la comunidad de mesa con Cristo aparece como expresión de una función de dominio, y en esto radica la dificultad. H. Schürmann apunta una salida de este laberinto, al juzgar, tras cuidadosas observaciones, que el v 30a es una "interpolación secundaria, pero ya anterior a Lucas"[28]. La dependencia originaria del logion afirma, por otra parte, una legación de su "poder" a los apóstoles, del mismo modo que el Padre se lo ha legado a El (esta expresión hallaría su relación de dependencia con la nueva διαθήκη, v 20). En esta adición surge un pensamiento que tiene ya resonancias en los vv 16 y 18, es decir, la plenitud escatológica de la comunidad de mesa con Jesús en el reino de Dios; sí, el v 18, donde esta visión previa a la comunidad de mesa del fin de los tiempos resulta un tanto menguada, podría originariamente estar vinculado con el v 30a[29]. No podemos definir dogmáticamente si el giro "en *mi* reino" tiene su origen verbal en Jesús, o es un cuño de la tradición. En el v 36 se dice "en el reino de Dios", y este cambio podría haber hallado su viabilidad a través de la comunidad de mesa con Jesús. Por otra parte, Jesús habla en el v 29 de que el Padre le ha dado el "poder", y Jesús se podría haber expresado claramente en este sentido delante de sus discípulos. Además, que "poder" en el v 29 no es exactamente igual que "en mi reino"; probablemente Jesús no ha hablado inmediatamente de *su* basileia, aun cuando esta expresión esté plenamente justificada atendiendo a su pensamiento.

Ya hemos visto lo difícil que resulta calibrar estos textos; probablemente siempre existan diferencias, partiendo, claro está, de las diversas bases críticas. A pesar, no obstante, de todas las reservas, podemos sintetizar el concepto de Jesús por lo que hace a la venida del reino pleno de Dios, como sigue: Este reino hará su aparición un día, inesperado, visible a todo el mundo, según la voluntad soberana de Dios y sólo mediante su acción omnipotente. Esto tendrá lugar cuando el "Hijo del

[27] La mayoría de las veces διατίθεσθαι se presenta vinculado sintácticamente con un acusativo objetivo, cfr BEHM, en ThWB II, 105.

[28] SCHÜRMANN, III, 54 cfr 45-50.

[29] SCHÜRMANN, III, 61.

hombre", acompañado de las milicias celestes, venga "en poder". Este "Hijo del hombre" es el mismo Jesús, quien ahora cumple con sus tareas mesiánicas sobre la tierra bajo una forma humilde, en cierta oscuridad y ocultamiento, pero que luego aparecerá como el titular de la dignidad real y de la forma divina, para, en nombre de Dios—los actos escatológicos individuales no son de interés más urgente—, hacer de su reino pleno un reino cósmico-universal.

15. La ceguera de los judíos, la muerte expiatoria de Jesús y el reino venidero

Puesto que Jesús reclamó un mensaje para su tiempo, mensaje que supone una acción divina y que obliga a los oyentes a una determinación, nos vemos por ende obligados a estudiar la actitud de estos oyentes. Si Dios vincula su acción salvífica a la historia, no puede ser indiferente el modo en que los hombres abren paso a su mensaje y cómo corresponden a su llamada. De esto pueden surgir repercusiones para las restantes acciones de Dios, no de modo que hagamos a Dios depender de la actitud y de las posturas humanas, pero sí que adapte sus disposiciones al modo de obrar del hombre. Los hombres no pueden poner trabas ni detener el reino de Dios predicado por Jesús, pero el camino será distinto si halla la puerta abierta que si topa con una puerta tapiada a cal y canto, o también si se halla en una situación en que unos quieren abrir y otros cerrar.

La actitud real de los oyentes de Jesús no ofrece duda alguna al menos en sus rasgos generales, ateniéndonos a los datos que nos suministran los evangelistas. Estos son, por tanto, acreedores a una fe histórica, ya que el punto de partida de la vida pública de Jesús está bien enmarcado por datos históricos seguros; la prisión de Jesús por las autoridades judías, su extradición al tribunal romano, el proceso entablado contra El y a continuación su ejecución en la Cruz. Quizá en cuanto a detalles pueda surgir algún problema discutible, por ejemplo, cómo transcurrió la vista del proceso contra Jesús, cómo distribuir la culpabilidad del terrible ajusticiamiento de Jesús sobre los hombros de judíos y romanos, si entre los judíos son sólo responsables de este hecho los círculos dirigentes o si

tampoco se puede disculpar a los seguidores de Jesús, al pueblo, a los hombres que no dieron pábulo a la enemistad con Jesús. En el ínterin, consideradas las cosas bajo el aspecto teológico, baste dar por sentado con el evangelio de Juan: "Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en El" (12, 37). El resultado efectivo de la fe predicada por Jesús, confirmada por milagros mesiánicos, fue negativo. Viendo las cosas desde más cerca, hay diferencias muy dignas de tenerse en cuenta tanto en la narración de los sinópticos como en la de Juan por lo que hace a la actitud de los grupos individuales, que todos los evangelistas, a pesar de la acentuación de rasgos peculiares, consideran semejantes en lo esencial: el pueblo está mucho más apegado a la fe que sus gobernantes; sin embargo, no se abre camino a un conocimiento mesiánico decisivo, ni a una afirmación de la mesianidad en el sentido de Jesús. Va detrás, siguiendo los pasos del médico y taumaturgo galileo, se maravilla de su aparición como maestro de la Ley y oye con gusto su predicación; pero se muestra incomprensivo o—como en Nazareth—incrédulo frente al derecho oculto de la mesianidad de Jesús (cfr Mc 1, 21 - 6, 6), cree que es Juan el Bautista que ha resucitado, Elías que ha retornado, o uno de los profetas (Mc 8, 28; cfr 6, 14s par), pero no el mismo Mesías. En el evangelio de Juan nos encontramos con algunos grupos del pueblo que discuten el problema de si es o puede ser el Mesías[30]; pero, si exceptuamos el intento de una proclamación de carácter político-mesiánico tras la multiplicación de los panes (6, 14s), nos hallamos incluso ante el hecho de que también aquí se halla dividida la multitud, sin ideas claras, y sin adoptar resolución alguna, que esta fe en ciernes se ve muy pronto aplastada por los fariseos o por el terror y el miedo a las autoridades (cfr 7, 32 47s; 9, 22 34; 11, 46 57). Una marcada diferencia entre la narración de los sinópticos y la de Juan estriba en que en los primeros la actitud del pueblo desde el principio al fin es buena e invariable,

[30] Jn 7, 12 26s 31 40-43 47s; 9, 16 22; 10, 19-21 24 41s; 11, 45; 12, 11 18.

entre admiración, incomprensión, extrañeza e incredulidad, mientras que en el evangelio de Juan es fácil reconocer un desarrollo dramático con su clímax y anticlímax en Galilea (capítulo 6), con dudas descorazonadoras en Jerusalén (caps 7-10), un último resurgir del movimiento de fe (caps 11-12) con motivo de la resurrección de Lázaro, a la vez que van haciendo su aparición los auténticos adversarios de Jesús, los círculos influyentes (fariseos) y dirigentes (saduceos) de Jerusalén en sus esfuerzos tácticos, coronados por el éxito en el momento actual (11, 45-53). La acentuación trágica del conflicto de Jesús con los jefes oficiales del judaísmo (los "judíos" a secas) parece como una confirmación de aquel hecho oscuro, ya expresado en el prólogo, de que el "mundo" no conoció al "Logos" en su venida; que los "suyos" no le recibieron (1, 10s). La "exaltación" en la Cruz, que hace retornar al "Hijo del hombre" a la gloria de su Padre y procura las fuerzas vitales y divinas a los creyentes es una necesidad puesta por Dios (3, 14s), para arrastrar a todo el mundo hacia Sí mismo al cielo (12, 32 34). Esta visión de Juan, por lo que respecta a la fe, no hace más que corroborar y atestiguar la idea que hemos visto en los sinópticos de que el "Hijo del hombre" tenía que padecer mucho, "ser despreciado" y muerto (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 par). Es indiscutible que en estos anuncios de la Pasión se manifiesta el anuncio paleocristiano de Jesús, el siervo expiatorio de Yavé; pero la formulación kerigmática no excluye que éstos retornen a Jesús mismo. El problema, ya muchas veces estudiado, de si Jesús ha sido plenamente consciente del papel de siervo de Yavé a tenor del profeta Isaías y siguiendo sus directrices fundamentales, no puede ser objeto de nuestro estudio actual. Sin embargo, resultan del todo incomprensibles muchos de sus términos si no lo admitimos como tal [31].

[31] Cfr K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT.*, Heidelberg 1949, 60ss , especialmente 84; M. MEINERTZ, *Theologie des NT* I, 144ss ; H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952; E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955, 116-129; J. JEREMIAS, *Art.* παῖς θεοῦ: ThWB V, 698ss , de manera especial 709-713 (con bibliografía).

Pero entonces nos enfrentamos al problema de cómo se comporta el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios con el anuncio de su Pasión. ¿Son ambas cosas compatibles? ¿Es la humillación del Hijo del hombre, su pasión expiatoria vicaria como siervo de Yavé sólo una consecuencia de la incredulidad judía, o está ya prevista en absoluto en el mensaje del reino futuro de Dios? De nuevo topamos con la problemática de los pasajes sobre el Hijo del hombre en relación con el anuncio de la basileia, pero esta vez no se trata de expresiones sobre la "gloria" del Hijo del hombre (cfr § 14), sino de testigos acerca de su "humillación". Nos aproximamos, sin embargo, a este círculo de problemas, no partiendo de los pasajes relativos al "Hijo del hombre", con cuya impugnación crítica no queremos ocuparnos, sino partiendo de los textos de "basileia", y nos preguntamos si éstos dejan margen suficiente para la muerte expiatoria. Además tenemos que estudiar la respuesta de Jesús a la incredulidad judía.

Pero antes vamos a plantear un problema que, por cierto, sólo tiene un valor hipotético, aunque no deja de tener su importancia para comprender el anuncio de la basileia de Jesús: ¿Qué habría ocurrido si la mayoría del pueblo hubiera recibido, hubiera prestado favorable acogida al mensaje de Jesús, y si El mismo no hubiera sido condenado a muerte?

R. Guardini se ha formulado esta pregunta, contestándola así: Entonces el reino de Dios hubiera venido pronto en medio de su gloria [32]. Guardini parece querer descifrar también a base de esto la dificultad que entrañan los textos relativos a la parusía. Escribe: "Cuando Jesús pronunció el sermón de la montaña—y no éste exclusivamente, sino también otros y con la misma evidencia y poder—latía tras El una gran posibilidad. Todo estaba concatenado de tal modo que el reino de Dios estuviera cerca (Mt 3, 2). El dijo expresamente que estaba cerca, y esto no puede haber significado a secas una fórmula entusiástica o una expresión de advertencia conminatoria, sino que "cerca" significaba "cer-

[32] *Der Herr*, 46s ; 113ss ; 259ss ; 691. GUARDINI quiere, a través de estos testimonios, dar asimismo una respuesta a la ética radical del sermón de la montaña (109s) y a la estructura de la Iglesia, que hubiera sido distinta de la que actualmente conocemos (301s).

ca", y nada más. Por parte de Dios era, pues, posible la realización objetiva del anuncio de las profecías pertenecientes a Isaías, la aurora de una nueva existencia... Este reino hubiera llegado si el mensaje hubiera hallado acogida por parte de las creencias del pueblo... Pero esto no tuvo lugar. Cristo fue rechazado por su pueblo y entonces se acogió a la muerte..." [33]. ¿Avalan los textos esta hipótesis tan prudentemente expuesta? A consecuencia del carácter de la tradición evangélica, es imposible fijar cada uno de los logia en el espacio y en el tiempo. A duras penas se pueden reconocer dos estadios en la predicación de Jesús: uno que afirma la llegada del reino glorioso para un futuro próximo con la condición de aceptar su mensaje y sin mencionar para nada su muerte; otro, en el que se convierte en certeza su destino mortal, por razón de la incredulidad del pueblo o de sus dirigentes; en este estadio se anuncia un nuevo plan salvífico de Dios, quien, no obstante la recusación mesiánica actual, y precisamente por razón de la muerte expiatoria cruenta, prevé y promete la gloria futura. Los pasajes más enérgicos relativos a la parusía (los que tienen datos cronológicos) son transmitidos, en cuanto al sector tardío de la vida pública de Jesús, tras el anuncio de su pasión y muerte, junto a Cesarea de Filipo (Mc 8, 31-33; cfr Mc 9, 1, 13, 30 par). Los evangelistas no han sabido nada acerca de un plan "originario" de una instauración rápida del reino de imposible realización por razón de la incredulidad. Más bien han insertado las promesas de Jesús en un lugar en que no cabe la menor duda, por lo que al lector respecta, acerca de su muerte. Además, a aquellas palabras tenía que haberse añadido una condición: "Si creéis, el reino de Dios está cerca"; pero vemos que ya el mensaje básico tiene resonancias absolutas: "Se han cumplido los tiempos; el reino de Dios está cerca", y de aquí deriva la intimación a los oyentes: "Convertíos y creed" (Mc 1, 15). El reino de Dios viene, por tanto, con toda certeza y prontitud, sin consideración alguna a la conducta y postura de los hombres. Estos pueden decidir frente a él si será para ellos salud o juicio (cfr Lc 10, 8-11). Por las mismas razones tampoco es segura la fecha tope en la que Jesús comenzó a pensar en su muerte expiatoria. El comienza, ciertamente, a iniciar *a sus apóstoles* en el misterio de los sufrimientos del Hijo del hombre tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo; pero no se dice que fue entonces cuando por vez primera tuvo la certeza absoluta de esta muerte. Hay que admitir más bien que El vio ya desde el bautismo y tentación su mesianidad a la luz del "siervo de Yavé" (Mc 1, 11; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), aunque también resulta exagerado deducir de la voz celestial que oyó en su bautismo (¡Is 42, 1!) una prueba de su *muerte expiatoria*. Todo cuanto de positivo se puede decir

[33] Ibid 109s.

es lo que sigue: Cristo quiso cumplir, obediente y humildemente, con su tarea mesiánica sobre la tierra como siervo de Yavé, y anunció, según el mandato que el Padre le había transmitido, la llegada actual y la plenitud futura del reino de Dios, dispuesto a realizar y a sufrir todo cuanto en este sentido fue dispuesto o recomendado por el Padre. Por lo que hace al tiempo cuándo le fue recomendada y comunicada la certeza de su muerte expiatoria vicaria seguirá siendo un misterio encerrado y oculto en su persona [34].

Esta cuestión queda, pues, dentro del plano de lo puramente teórico, puesto que Jesús no manifiesta en ocasión alguna lo que hubiera ocurrido caso de que el pueblo judío hubiera creído en su mensaje. Sencillamente ignoramos, dentro de lo que nos es posible creer, qué hubiera ocurrido concretamente por lo que hace a los sufrimientos y pasión expiatoria de Jesús, del Mesías, en caso de que Judas no hubiera entregado a su maestro. Una teología puramente hipotética como ésta fue muy ajena al pensamiento de la Iglesia naciente. La revelación acerca del reino de Dios ha existido absolutamente sin contar con un "si" condicional o "sería" o "habría" dentro del plano de lo potencial, y no permite una interpretación de un doble plan de Dios. Pero esta revelación está, no obstante, concatenada a la ley, tan conocida en toda la Biblia, de promesa y cumplimiento: la promesa es absoluta y aún sin diferenciar; sólo la plenitud va descubriendo nuevas modalidades y detalles. Así gana el anuncio del reino de Dios por medio de Jesús—reino que es ya en parte una realización—nuevos contornos mediante la resonancia y reacción que halla entre los oyentes, y la respuesta de Jesús a este anuncio nos va ampliando la revelación del plan de Dios de cómo quiere erigir su reino definitiva y plenamente. Esto es cuanto tenemos que estudiar más detalladamente.

Con respecto a los oyentes hay unas palabras de Jesús que tienen suma importancia, y que han sido transmitidas en ín-

[34] Aquí no se puede referir uno a Mc 2, 20. La perícopa no puede fijarse cronológicamente, puesto que se halla situada en una dependencia sistemática respecto de la discusión. Tampoco se habla de una muerte violenta, sino de una referencia oscura e indefinida: "Cuando les sea arrebatado el esposo."

tima relación con su método de enseñar en parábolas. Según Mc 4, 11s suena así: (v 11) "A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios; pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas (v 12) para que mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados."

En principio podemos atenernos al texto de Marcos, puesto que los otros dos sinópticos nos ofrecen una forma secundaria. Esto se ve claro en el v 11 con la sustitución de μυστήριον por el plural, que se podría haber originado atendiendo a la pluralidad de parábolas; además en la adición "conocer" que, según la cita bíblica del v 12, pone de manifiesto que en el vocablo "dado" se trata de la capacidad de inteligencia espiritual. Sólo se puede poner en duda si τοῖς ἔξω es originario en Mc; Mt 13, 11, sólo trae ἐκείνοις. mientras que en Lc 8, 10, presenta τοῖς λοιποῖς (secundario). En los evangelios, el giro οἱ ἔξω que hallamos en Mc 4, 11, resulta singular; por el contrario, se encuentra repetidas veces en Pablo para designar a los que están afuera bajo el punto de vista de la comunidad (1 Cor 5, 12 s; Col 4, 5; 1 Tes 4, 12). Hay que tener mucho cuidado, no obstante, al hablar de un influjo paulino, puesto que en Pablo se hace referencia a los paganos incrédulos, mientras que en Marcos se trata de los judíos infieles. Además esta expresión resulta posible dentro de una base arameo-hebrea (relaciones con ḥuṣ, ḥuṣa, incluso adjetivamente ḥiṣon = el que está afuera). Se concederá que τοῖς ἔξω es superfluo para el dístico y que bien pudiera ser una adición aclaratoria del evangelista [35]. Pero no hace cambiar la cosa el hecho de que el dístico, como tal, sólo se haya conservado en Mc. Por lo que respecta al v 12, el cotejo sinóptico pone de relieve que los relatores del lado de Mc han acortado, cambiado y debilitado el texto. De esto hablaremos más adelante.

Estas palabras hay que considerarlas en sí mismas sin relación alguna, puesto que el capítulo de la parábola lleva huellas de una composición redaccional, sobre todo la acotación que sirve de marco, v 10: la situación planteada al comienzo (4, 2) y restablecida al final (4, 33), es decir, su sermón doctrinal a la multitud, sufre aquí una interrupción. "Los que

[35] En cuanto a la originalidad del τοῖς ἔξω, ἐκείνοις sería un demostrativo superfluo (usual en arameo), cfr. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, 9.

estaban alrededor de El juntamente con los Doce" tienen que designar, evidentemente, un círculo íntimo (cfr v 34, los "discípulos propios")[36]. Además la misma introducción del logion por medio del καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς es una fórmula típica de Marcos, que distingue un nuevo logion del otro[37]. El hecho de haber admitido un logion antiguo, de invención previa, y de haberlo puesto Marcos en esta relación de dependencia, se desprende de que el dístico contiene palabras extrañas al evangelista[38]. Los dos miembros presentan una construcción antitética: frente al "vosotros" se hallan "los de fuera", a la revelación del misterio responde su ocultación mediante "enigmas"[39]. Según esto, el logion no debe ser originaria y fundamentalmente una justificación de Jesús en cuanto a su método de enseñar por medio de parábolas; tal vez se encamine principalmente al mensaje de Jesús por lo que hace al reino de Dios, que también ahora, y justamente aquí, aparece en parábolas. Su verdadero sentido sólo se manifiesta a aquellos a quienes Dios ha confiado el "misterio de la basileia". Así habrá sido composicionalmente construido el logion por el evangelista, pero también cuadra a las circunstancias presentes, puesto que estas parábolas aquí manifestadas mantienen oculto su sentido a los que "están afuera" (cfr § 13); τὰ πάντα dice relación a otro aspecto originario. El anuncio dogmático total, quizá la misma actividad de Jesús es para ellos algo "enigmático".

La separación entre los que entienden y los que no entienden se encuentra en la cita bíblica (v 12), pero, según la vo-

[36] De hecho en el v 10 no se pretendería significar otra cosa; la expresión es pleonástica. Según Mc 3, 32 34 los "que están alrededor de El" son los oyentes más próximos.

[37] Cfr 2, 27; 4, 2 21 24; 6, 10; 7, 9; 8, 21; 9, 1.

[38] Cfr JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 8, nota 5.

[39] En este sentido también Mc 7, 17. Por lo que hace a ulteriores consideraciones del sentido de estas palabras, cfr. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 10, nota 1.— Acerca de la traducción de Jeremias "es todo enigmátnco", contamos con la crítica de E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn* 224s ; véase para ello J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*. Is 6, 9s en la teología de los sinópticos (Trabajo de oposición, Würzburg 1959, en prensa).

luntad y el plan de Dios: el "objetivo-endurecimiento", de que tantas veces se hace mención. Aunque no nos toca de inmediato el problema teológico que aquí late, diremos algo sobre él: Jesús elige, y no sin sus motivos, las palabras del profeta Isaías; ve en este acontecimiento una plenitud tipológica de todas las experiencias del gran profeta y de las razones por las que Dios le adoctrinó en una revelación. Así habrá que reconsiderar la situación paleotestamentaria; en ella hay que considerar tres puntos. Y son: 1. El pueblo es personalmente responsable de su endurecimiento. — 2. Un resto de él es preservado. — 3. El cual "resto se convierte" (cfr 7, 3; 10, 20ss)[40]. Jesús podía entender de la misma manera en cuanto a sus oyentes la situación histórico-salvífica y los planes de Dios. Aun cuando la revelación del "misterio del reino de Dios" y la ceguera de los que están afuera se remonta en absoluto a la voluntad soberana de Dios, también Jesús puede considerar, en la situación de entonces, la obstinación como castigo por la incredulidad del pueblo; además no necesita excluir la posibilidad de una conversión ulterior (cfr Lc 13, 35 par ; Mt 23, 39).

Esto último ocurriría si la oración encabezada por μήποτε significara en el original arameo "no sea que..."[41]. Por supuesto, hay que preguntar por el modo de entender del evangelista y de los lectores helénicos. Estos podían no entender la oración "no sea, pues, que se conviertan y se les perdone", sino de todos modos "por si..."[42]. En caso de que la conjunción sea una corroboración sencilla del μή ("para que no"), tampoco este inciso necesita, ni siquiera por razones sintácticas, que se le entienda como dependiente de la oración encabezada por ἵνα, sino que puede estar subordinado a ésta y también significar lo mismo. Así

[40] SAN AGUSTÍN quiso paliar su austera teoría del endurecimiento con una delimitación temporal, cfr In Joa Ev LIII, 11 (Corp Chr 36, 457); Quaest. septendecim: Matth XIV (PG 35, 1372s).

[41] Así JEREMIAS, en *Gleichnisse Jesu* 11, según la interpretación del Targum y rabínica (cfr. BILLERBECK I, 662s). T. W. MANSON, *Teaching of Jesus* 76-80 pretende interpretar el ἵνα como una falsa inteligencia del *di* arameo; originariamente lo significaba el pronombre relativo: "Todo es enigmático para los que están afuera, que ven y no ven..." W. MANSON brinda aún otra interpretación (que no convence) de todo el pasaje: ExpT 68 (1957) 132-135.

[42] Este sentido es posible en una interrogativa indirecta, cfr 2 Tim 2, 25; BAUER, *Wörterbuch* 1027, s. v. 3b. Pero esto no hace mucho al asunto.

ocurriría que la permisión o apertura del camino que hallamos en Lc 8, 10, estarían plenamente justificadas.

La conservación de un resto queda puesta de relieve en la recomendación del misterio del reino de Dios a los apóstoles ("a vosotros"). En la situación kerigmática supuesta, el mensaje de Jesús sólo ha hallado acogida en un pequeño y limitado círculo de creyentes y esto es una acción de la gracia de Dios (cfr la pasiva) ofrecida a ellos.

Si se puede suponer tal modo de entender las cosas, retornando a la situación kerigmática paleotestamentaria, que se repite sobre un nuevo plano en la actualidad de Jesús, tenemos que tampoco el proceso de Mt es arbitrario e injustificado. Por tanto, *habría interpretado* teológicamente con rectitud: el objetivo del endurecimiento supone ya la incredulidad del pueblo; por eso cambia el ἵνα en un ὅτι. La intención de endurecimiento y obstinación por parte de Dios, que queda de este modo eliminada del mismo logion, no desaparece del todo porque el evangelista trae a colación ulteriormente la cita exhaustiva de Is 6, 9s. Aquí se ven ambas cosas: la razón del decreto divino (la incredulidad que ha aparecido ya en el pueblo) y la determinación divina de que siga esa obstinación. La situación de que se veía ya rodeado Jesús, toma rasgos cada vez más críticos a través de la experiencia de la Iglesia naciente que contempla la incredulidad del pueblo judío, al menos en su totalidad, en una visión mucho más clara que la realidad misma. Así se explica que esta cita de Isaías haya jugado su papel en otros testimonios de la naciente Iglesia, cfr Jn 12, 40; Act 28, 26s. Tanto para Jesús como para la Iglesia primitiva, fue una respuesta al crucial problema de la incredulidad judía.

Lo que el evangelio de Marcos no afirma expresamente es la vinculación de esta sentencia de Jesús a un estrato social y concreto del pueblo. Por lo que hace a un adoctrinamiento particular de Jesús respecto de sus apóstoles podemos verlo en progresión ascendente de ahora en adelante [43]. Sólo tras la escena de Cesarea de Filipo habla Jesús a los apóstoles "abiertamente" acerca de su Pasión y muerte (Mc 8, 32; cfr además

[43] "Privatim" 6, 31s ; 9, 2 28; 13, 3; "en casa" 7, 17; 9, 33; 10, 10; también 10, 23-30 35-45; 13 contienen "adoctrinamiento interno" de los Apóstoles.

10, 38 45; 14, 8 18 21 22-25 27 41). La predicación en parábolas viene a ser privativa del pueblo, y ya con ella comienza la retirada de los no entendidos, pero sólo en estas parábolas relativas a la basileia. El hecho de que en ellas no se halle nada que haga alusión a la muerte de Jesús no implica contradicción alguna con la cita de 8, 32. Es fácil imaginarse que Jesús, ya en la última parte de su misión en Galilea, observando la actitud de poca fe en el pueblo, ocultó el "misterio del reino de Dios" en estas parábolas. Pero no podemos afirmar con certeza si este logion fue repetido entonces o más tarde ante los apóstoles.

De todos modos en aquellas palabras adquiere la revelación de Jesús en torno al reino de Dios un nuevo plano que podemos caracterizar bien de la manera que sigue: 1. Su misterio es revelado únicamente a un círculo muy limitado; sigue siendo oculto para la masa del pueblo. — 2. Detrás de este misterio late un plan divino para el que sólo es elegida una minoría en vistas a admitir ahora ese mensaje de Jesús. — 3. Y ese "misterio", que tiene que estar íntimamente ligado a este mensaje, apenas puede ser más que su presencia oculta en la actuación de Jesús, para la que son ciegos los que están fuera. — 4. De esta presencia oculta se seguirá una manifestación tardía de la gloria del reino de Dios (en esto coinciden de hecho las "parábolas del crecimiento", transmitidas en el mismo capítulo, cfr § 13). Aún no se ha dicho nada sobre lo que hay entre esta presencia y el futuro. Todavía queda sitio para los sufrimientos expiatorios de Jesús, pero no se hace una revelación directa de ellos, ni la más mínima alusión.

La prueba de haber hecho Jesús distinción entre oyentes para los que el misterio del reino de Dios está oculto y de incrédulos e incapaces de entender podemos verla en otros logia. En la "exclamación de júbilo" alaba Jesús al Padre porque ha ocultado "esto" a los sabios y entendidos, y se lo ha revelado a los "pequeñuelos" (Mt 11, 25s = Lc 10, 21). El contraste ha hallado una expresión distinta de la de Mc 4, 11, ya que entre los "sabios" debían haber sido incluidos los docto-

res de la Ley, adversarios de Jesús, y entre los "pequeñuelos" los creyentes. Estos son en primera línea los apóstoles de Jesús, a quienes abarca también la "exclamación de salud", ya que sus ojos ven lo que los profetas desearon ver y no lo vieron (Lc 10, 23). El evangelista Mateo conoció ya el parentesco de esta exclamación salvífica con el logion que trata del misterio del reino de Dios por haber sabido colocarle en el lugar conveniente dentro del capítulo de las parábolas (13, 16s). Se trata las dos veces del reconocimiento de la actualidad salvífica en la persona de Jesús, quedando restringido al círculo íntimo de los apóstoles. Por eso debería servir también esta exclamación de júbilo para los apóstoles; sólo abarca los dos grupos extremos, pero corrobora una vez más la limitación *de la revelación a un círculo muy íntimo.*

Por eso se puede dudar si Lucas hace bien en supeditar esta exclamación de Jesús a la gran misión de los discípulos. La plegaria de acción de gracias se relaciona con mucha dificultad con el éxito de la misión de estos discípulos, ya que, si nos atenemos al cuadro general reinante en aquel entonces, la comprensión por lo que hace al mensaje del reino era, que digamos, muy grande en el pueblo; de todos modos, no era tal como Jesús la quería. Lc 10 es una composición de este evangelista no exenta del propio interés misional.

En Lc 12, 32 se pone de relieve que el círculo de quienes recibieron el mensaje de Jesús y perseveraron en él no era grande: "No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino (o el señorío)" [43a]. Estas palabras del patrimonio de Lucas, incluidas en la cita a modo de lema, pertenecen más bien a una situación posterior (cfr Lc 22, 28s). Aparece algo así como una ley el que Dios consiga sus fines incluso con un pequeño rebaño. La misma trayectoria nos muestra el "logion migratorio": "Muchos son los llamados y pocos los escogidos" (Mt 20, 16; 22, 14). Es una descripción bien clara y restrictiva de la muchedumbre de

[43a] Véase con este motivo W. PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12, 32:* Bibl 41 (1960) 25-40.

creyentes en un pequeño círculo de discípulos: en un principio el llamamiento de Jesús se extiende a todos; pero de hecho vemos que son muy contados los que pertenecen al grupo de los verdaderamente escogidos [44].

Sólo tras la escena de Cesarea de Filipo, tras la revelación de la Pasión de Jesús a los apóstoles, hallamos algunos textos que sientan una relación entre la plenitud del reino y la muerte expiatoria de Jesús. Esto ocurre bastante claro en la respuesta de Jesús a los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-40 = Mt 20, 20-23). A la petición de los dos primeros puestos en su reino para estos discípulos, que ya habían sido llamados, responde Jesús en primer lugar: "No sabéis lo que pedís." Luego habla con palabras bien plásticas del destino que le está reservado a su persona misma y que ellos compartirán. Relacionado con esto sólo puede decirse que esta acción oscura declarada por Dios ("beber el cáliz" y "ser bautizado con un bautismo") es condición indispensable para el reino de Jesús, es decir, para que sus apóstoles compartan el reino con El. Esto es una aplicación exacta de la doctrina ya desarrollada tras lo de Cesarea de Filipo, de que el Hijo del hombre sufriría mucho y sería rechazado (Mc 8, 31) y—según el modo de entender del evangelista que recoge estas sentencias—sólo entonces "llegaría a la gloria de su Padre con los santos ángeles" (Mc 8, 38), pero también los apóstoles tendrían que recorrer el mismo camino que el Maestro (cfr Mc 8, 34ss). Jesús mismo, en su respuesta a los hijos de Zebedeo, expresa lo que el evangelista insinúa por medio de su composición; todavía hace, no obstante, otra limitación: incluso en la misma plenitud del reino la distribución de los puestos está reservada al Padre (Mc 10, 40).

Precisamente esta coincidencia perfecta con la concepción paleocristiana sobre la humillación y exaltación del Hijo del hombre y el segui-

[44] Estas palabras no necesitan entenderse en el sentido de un decreto absoluto de Dios; entre el "llamamiento" de los muchos y la "elección" de unos pocos queda espacio para la libre determinación del hombre. Este pasaje es, pues, una comprobación de las circunstancias que de hecho hay que observar (tras una larga predicación). Cfr I. DAUMOSER, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern* (Stuttgart) 1955, 186-212, especialmente 202s.

miento de los apóstoles a la gloria por medio de la cruz hace sospechosa la respuesta de Jesús a Santiago y Juan, considerando el asunto bajo el aspecto de la crítica. Según E. Lohmeyer es posible que el incidente haya acabado con su pequeño desaire: "No sabéis lo que pedís", que es tanto más duro cuanto menos lo fundamenta Jesús [45]. Además, sigue aquella imagen plástica antigua que da muchos dolores de cabeza a la exégesis. Sin embargo, a pesar de tantas y tantas cábalas como sobre ella se han hecho [46], entraña en su plasticidad, incluso en el doble conservado por Mc (Mt sólo conserva la imagen del cáliz), un signo de originalidad y autenticidad. Sea, pues, cual fuere la interpretación que se siga dando a las imágenes—las dos dicen objetivamente lo mismo—(G. Delling se inclina ahora por el juicio de Dios que Jesús toma sobre Sí), se trata de una profecía apenas velada de Jesús sobre su propia muerte (que a pesar de todo no es necesario que se convierta en profecía de muerte para los dos apóstoles). La muerte se halla, no obstante, frente a su ojo observador en el pensamiento del reino venidero; pues Jesús rechaza, por supuesto, las ideas falsas de sus apóstoles por lo que respecta a su reino mesiánico, pero les da una respuesta partiendo de su comprensión de la basileia y no desestima la perspectiva de este reino sometido en absoluto a la disposición del Padre.

La plasticidad de la imagen del "bautismo" traza todavía una línea de enlace con la semejanza absoluta de las palabras del patrimonio de Lucas, 12, 50. Esta plasticidad plantea difíciles problemas a la exégesis, mediante su coordinación textual respecto del fuego con que Jesús va a inflamar la tierra (12, 49). Puesto que una discusión de este tema nos llevaría muy lejos, vamos a renunciar al apoyo de este texto [47]. La doble imagen en Mc habla un lenguaje tan claro que no cabe la menor duda acerca del conocimiento que Jesús tenía sobre su muerte. Unicamente así, siguiendo la disposición del Padre, puede esperar el reino para El y para sus apóstoles.

Otros textos, como Mc 9, 12 par ; Lc 17, 25, reflejan los anuncios de la pasión de Jesús y en su formulación son puramente secundarios. Incluso dentro del método probativo quedan al margen.

Las palabras de Jesús en la Ultima Cena arrojan nueva luz

[45] *Ev. des Markus*, comentando este pasaje (p. 222); cfr R. BULTMANN, *Geschichte der snpt. Traditicion*, 23 y el cuaderno adicional, 7s.

[46] Cfr G. DELLING, βάπτισμα βαπτισθῆναι: NT 2 (1957), 92-115, quien también se ocupa de la exégesis pasada. Contra los nuevos ensayos de entender estas palabras del bautismo cristiano, cfr O. KUSS, *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe:* MüThZ 4 (1953) 1-17, para más detalles, 6-11.

[47] Pero téngase en cuenta lo que dice R. H. FULLER, *Mission and Achievement of Jesus* 59-62; G. DELLING, L. c. 102-112 (aunque sus argumentos no son muy convincentes).

sobre el hecho de haber prometido la venida del reino pleno de Dios únicamente tras su condenación a muerte. En Mc 14, 25 (= Mt 26, 29) se ha conservado, en esta celebración de la despedida, una expresión de Jesús que abre la perspectiva de la gloria: "En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la viña (Mt.: + de ahora en adelante) hasta aquel día en que lo beba (Mt.: + con vosotros) de nuevo en el reino de Dios (Mt.: de mi Padre)." Estas palabras se hallan en Mc/Mt como colofón del relato institucional de la Eucaristía, mientras que en Lc (de forma distinta y en duplicado) se hallan antes, es decir, dependiendo de la descripción del banquete pascual (Lc 22, 16 18). El sonido del vocablo nos da la impresión de ser originario de Mc; por el contrario, la disposición de Lc mantiene rango de preferencia [48]. Resulta imposible dudar, a pesar de los encontrados pareceres de los Padres [49], que Jesús señale con estas plásticas palabras (cfr Lc 22, 30a) el reino futuro en que se reunirá de nuevo con sus discípulos. La expresión de Jesús, que incluso a J. Wellhausen da una "impresión de muchísima antigüedad" [50] y de hecho trasluce una base lingüística aramea [51], supone la separación de los apóstoles y contiene, concretamente en la doble estructura de Lc 22, 16 18, "una profecía misteriosa de su muerte" (Schürmann 70). Este logion tan traído y llevado no dice claramente que la muerte de Jesús tenga una importancia inmediata para la llegada del reino de Dios, pero tampoco lo contrario [52]. También hay cierta dificultad en que sea un "voto de resignación" por el que Jesús haya querido interponer el "ruego por su pueblo obcecado" y "llegar al corazón de los apóstoles lo más profunda-

48 Cfr SCHÜRMANN I, 34-45. Este sostiene que Mc 14, 25 es el rudimento de una unidad originaria absoluta, tal como puede verse, por ejemplo, en Lc 22, 15-18. Hay muchos que prefieren el orden de Lucas, cfr 42, nota 195.

49 Cfr H. J. VOGELS, Mc 14, 25 y paralelos: *Vom Wort des Lebens* (Homenaje a M. Meinertz), Münster i. W. 1951, 93, 104.

50 *Das Evangelium Marci*, Berlin ²1909, 118.

51 Cfr V. TAYLOR, *Gospel acc. to St. Mark*, en este pasaje.

52 Véase WELLHAUSEN, L. c. 115: viene sin la intervención de Jesús, y espera tomar parte en él como otro cualquiera.

mente posible"[53]; pues la forma con οὐ μή no es más que una poderosa afirmación[54]. Carece absolutamente de probabilidad la opinión de que Jesús haya querido referirse con esto al cáliz de su pasión queriendo beberlo en lugar del vino de la fiesta[55]. Pero suponiendo que Jesús pronunciara estas palabras antes de la institución de la Eucaristía, tendría que ser esclarecido por las mismas palabras de la institución. En ellas da Jesús a su muerte el carácter de una expiación vicaria[56], alcanzando luego su sentido de la perspectiva escatológica: Jesús no volverá a celebrar con sus apóstoles otra comunidad de mesa terrenal, sino una completamente distinta en el reino venidero de Dios; la muerte que espera es una condición necesaria para esto, puesto que sus apóstoles sólo tendrán parte en la cena escatológica mediante la virtud redentora de la sangre de Cristo (cfr Lc 22, 20 "que será derramada por vosotros"). Jesús aplica ya en este momento a la comunidad apostólica este "nuevo testamento en su sangre", y los textos paralelos (Mc 14, 24; cfr Mt 26, 28) muestran bien claramente que esta donación a los apóstoles no pretende limitar a esta comunidad la virtud redentora de la sangre de Jesús, sino que su muerte expiatoria tiene fundamentalmente efectos universales ("por muchos" = por la totalidad, por todos). En el texto que habla de la comunidad escatológica de mesa en el reino pleno de Dios, la comunidad de los apóstoles representará también únicamente a la comunidad de los elegidos como tal, que tomará parte con Jesús y en virtud de su muerte redentora, en el reino pleno de Dios (cfr además el § 19). Así afirma Jesús en la hora de su despedida, ante el hecho ineludible de su muerte próxima, pero como algo profundamente significativo y querido por Dios, su firme seguridad de que Dios originará el

[53] J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu* 210; cfr la fundamentación 208s. (en la edición de 1949 representó Jeremias otra interpretación del "voto de resignación").

[54] Cfr los pasajes semejantes con ἀμὴν λέγω ὑμῖν y οὐ μή que expresan la certeza de la profecía: Mc 9, 1 41; 10, 15; 13, 30; para esto véase

[55] R. H. FULLER, L. c. 76.

[56] Cfr H. SCHÜRMANN, en LThK I ([2]1957) 26s (con bibliografía).

reino por El predicado, también y sobre todo por la entrega que ha hecho de su vida graciosamente, haciendo bien a todos los que toman parte en el nuevo testamento fundado por Jesús.

Así es como se abre al final de la vida terrena de Jesús una nueva visión ante el plan salvífico concreto que Dios ha desplegado en vista de la incredulidad judía, de la recusación de Jesús por la mayoría del pueblo de Dios: su reino perfecto no llegará, a pesar del repudio de su último Enviado, como un juicio general de carácter aniquilador, sino que Dios brindará, por razón de la muerte redentora vicaria de su siervo obediente, una nueva posibilidad de salvación a todos los hombres, incluso a los judíos incrédulos (cfr Act 3, 17-21)[57]. El mismo Dios que hizo surgiera la luz de su reino en la obra salvífica de su Hijo, pero que sólo halló acogida entre muy pocos, reserva aún una prórroga de su gracia; la historia salvífica sigue todavía su curso en esta época escatológica (cfr § 21). El evangelio sigue manteniendo sus resonancias, el reino escatológico de Dios sigue siendo noticia de paz y de salvación para todos cuantos se convierten y creen.

[57] En cuanto al sentido de la muerte expiatoria de Jesús para el reino futuro, véase aún T. W. MANSON, *The Servant-Messiah*, Cambridge 1953, 76s ; H. ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God* 41s.; especial hincapié hace FULLER, L. c. 50-78.

16. El problema de la expectación próxima

La cuestión de si Jesús ha esperado y predicho la venida del Hijo del hombre y del reino pleno de Dios para un futuro próximo, cronológicamente bien encuadrado, pertenece a los problemas más difíciles y delicados con que se enfrentan los exegetas neotestamentarios. El amor a la verdad les obliga a no hacer castillos apologéticos en el aire; por otra parte, no sólo su fe, sino también la consideración *de todos* los textos disponibles no les permite darse por satisfechos con la explicación racionalista de que Jesús se ha equivocado en este punto y que la Iglesia antigua ha interpretado erróneamente esa espera próxima. No sólo se halla ante textos "incómodos" aquel que no permite en Jesús error alguno y el que tiene la interpretación cristiana antigua por la auténtica y su contenido esencial por una información no falsificada, sino también el "escatólogo consiguiente", que considera la predicción del fin por parte de Jesús como hecha para la generación que entonces vivía.

Instructiva para el proceso que a veces se emplea en este asunto es la obra de E. Grässer [58]. La espera próxima y concreta de Jesús constituye para él un hecho incontrovertible [59], y los textos que, *vi verborum,* hablan en contra, los explica en virtud de los esfuerzos que la Iglesia naciente hizo por comprender el problema del retardo de la parusía. Los pasajes que ponen de manifiesto tanto la posibilidad de una llegada pronta como tardía del Hijo del hombre deben proceder de una época y ambiente en que se tuvo por insegura la proximidad de la parusía. Un texto como el de Mc 13, 32, ha de tener su origen en la Iglesia primitiva, sin perjuicio del escándalo cristológico que esto entraña. Cuando se comenzó a ver la parusía en lontananza, Lucas desarrolló

[58] *Das Problem der Parusieverzögerung...*
[59] L. c. 3-75.

su teoría de la misión progresiva y del curso continuo en la historia de la Iglesia; lo mismo digamos de los textos que suponen un tiempo más largo en la predicación del evangelio (por ejemplo, Mc 13, 10). ¿Podremos copiar realmente la historia del cristianismo primitivo por lo que hace a la expectación de la parusía, siguiendo este método? ¿Van estas respuestas concatenadas una tras otra, o van más bien una al lado de otra? ¿No tiene la Iglesia un motivo para que se acepten, en primer lugar, todas las palabras del Señor transmitidas por ella, y para que se las examine, y no para achacarle precipitadamente textos incómodos? Al tratar la cuestión acerca de las "composiciones de la comunidad" nos hallamos ante el punto crítico. Todo el que se ocupa de textos sinópticos y es consciente de la problemática que encierran, sabe mucho de dificultades para calibrar certeramente su originalidad, forma originaria y sentido primitivo de un logion. Pero si, además de esto, se considera o se deja de considerar un logion como palabra auténtica de Jesús, sufre un desplazamiento la imagen total de la predicación de Jesús. Un método sano dará fe, en caso de duda, en primer lugar a la tradición; sólo razones muy poderosas pueden cambiar nuestro juicio [60]. Partiendo de esta postura básica, pasemos a los textos mismos.

El examen anterior da como consecuencia que Jesús ha anunciado de hecho la proximidad del reino de Dios. Su predicación, sus curaciones, sus expulsiones diabólicas son una señal de que este reino está para llegar y en cierto modo ya está presente, pero sólo provisionalmente, sólo como una promesa, sólo haciendo una referencia previa a la llegada con poder y gloria. También se dijo ya que no se puede atribuir a Jesús un doble concepto de basileia, como si hablara de diverso modo al hablar del reino presente y en otro sentido del reino futuro. Tampoco se puede decir que no habla de la proximidad del reino de Dios con la misma certeza que lo hace al hablar de su presencia, al no estar tan seguro del futuro como de lo real y actual. Por el contrario, Jesús estaba plenamente cierto del futuro, lo veía aproximarse en sus acciones curativas y llegar hasta Sí mismo y los demás. Sólo así se entiende lo urgente de su llamada: se han cumplido los tiempos,

[60] Acerca de la crítica de Grässer, cfr O. CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum:* ThLZ 83 (1958) 1-12; J. GNILKA, *"Parusieverzögerung" und Naherwartung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte:* Catholica 13 (1959) 227-290.

el reino de Dios se aproxima; ahora es el tiempo de la resolución, ¡convertíos y creed! Por eso no hay más dudas, titubeos ni evasiones; quien quiera entrar en el reino de Dios debe convertirse prontamente y hacer todo cuanto de él exige la voluntad de Dios.

Sólo de este modo pueden entenderse muchas de las cosas entrañadas en la predicación de Jesús. Sus intimaciones a la vigilancia y preparación [61] sólo tienen un sentido claro cuando existe la íntima posibilidad del rápido advenimiento de los acontecimientos finales. El lenguaje de las parábolas es todavía más enérgico: los hombres pueden verse sorprendidos por el final del mismo modo que los del tiempo de Noé ante las aguas del diluvio (Lc 17, 26s = Mt 24, 37-39) y que los habitantes de Sodoma ante la catástrofe de su ciudad (Lc 17, 28s) Los coetáneos de Jesús, que saben interpretar la hora histórico-salvífica del cielo, no entienden las señales de la hora histórico-salvífica en que están viviendo (Lc 12, 54-56). El símil que a continuación incluye Lucas del adversario con el que hay que reconciliarse *en el camino* (12, 57-59) viene a ser conceptuado por este evangelista como una parábola de la krisis; pero también la parábola que él mismo nos transmite sobre aquel rico agricultor (Lc 12, 16-22) tiene su efecto, al decirle Dios, en medio de todas sus satisfacciones y goces personales y el olvido más completo de su Hacedor, estas palabras: "Necio, *esta noche* te quitarán (= Dios) la vida." Esto no es más que un aviso; así le puede ocurrir a cualquiera, porque nos hallamos ante la hora escatológica. La intimación especial a dar de mano a Mammón, que en la tradición tuvo que estar vinculado, al menos antiguamente, a la parábola (cfr vv 13-15), la ha hecho depender Lucas también de la parábola del administrador infiel (v 9; 16, 1-17). Originariamente sólo se tenía en cuenta el aviso escatológico general de ser prudente y de reflexionar en la última hora, tal como se desprende de las palabras finales de Jesús (v 8). Lucas no ha corrompido el

[61] "¡Estad alerta!" Mt 24, 44 = Lc 12, 40; cfr Mt 25, 10; Lc 12, 47; "¡Velad!" Mt 24, 42s ; 25, 13; Mc 13, 33-37; Lc 12, 37s ; cfr Mc 14, 38 par.

sentido originario con la "aplicación unitaria" parenética que se insinuaba[62] incluso por razón del extraño parecido lingüístico del logion, pero le ha restringido y encubierto, hasta el punto de que hay muchos que de esta parábola sólo sacan en consecuencia una especie de intimación intemporal a dar limosna. No se ha borrado el acuciante llamamiento escatológico a la conversión en la parábola de la higuera (Lc 13, 6-9), que va flechada aún con más dureza al pueblo judío. Se puede observar, en primer lugar, que Jesús se dirige a sus oyentes lo más concretamente posible, partiendo de la situación; así Lc 13, 1-5; 23, 28-31, quizá también en la parábola del ladrón nocturno (Lc 12, 39s = Mt 24, 43s). Podrían citarse aún otros textos y parábolas aludiendo a los acontecimientos amenazadores del final, aunque la interpretación no siempre es segura[63]. El cuadro general es claro: la predicación de Jesús reviste rasgos escatológicos de gran empuje (cfr § 7).

Sólo nos preguntamos sobre el modo de interpretar esta "expectación próxima". En todos los textos que hasta ahora hemos citado no hallamos datos cronológicos concretos ni delimitación alguna temporal dentro de la que sea posible esperar la llegada del reino en medio del poder. Puesto que aquí se trata del núcleo principal de la tradición sobre Jesús y además de un material que no reviste sospecha alguna, podrá decir alguno: así ha predicado Jesús, de este modo tan plástico y profundo, que pone ante los oyentes la seriedad de la hora y la obligación de tomar una resolución, sin hacerles revelaciones apocalípticas y sin predecir acontecimientos susceptibles de cómputo. Metódicamente hay que dejar su propio peso a este hecho y no traer a colación textos que parecen contener "datos cronológicos" de tipo concreto. Pero si uno se entrega a cómputos que entrañan las verdaderas exigencias de Jesús en cuanto a su predicación, hay que dar por sentado que El pretendía llevar a los hombres a la reflexión y a la conversión,

[62] Cfr D. Buzy, *Paraboles* 691s ("el v 9 no pertenece a la parábola; sólo tiene con ella un raro parecido de contenido y expresión").

[63] Cfr Dodd, *Parables* 154-174; Jeremias, *Gleichnisse Jesu* 139-167.

despertarlos del letargo de las cosas banales de cada día, estimularlos a una búsqueda pasional de tipo religioso, a depender de Dios, quería moverlos, apartarlos de sus pecados y pasiones, de su avaricia, de su hambre de mando, y conducirlos a un amor puro y más acendrado de Dios y del prójimo. La participación en el reino futuro, próximo a llegar, es uno de los motivos más arraigados y fuertes para poner en juego todas las energías mejores que hay en el hombre. Esta participación es a la vez una promesa consoladora para los pobres y tristes, para los que han experimentado todos los dolores y miserias de este mundo (cfr Lc 6, 20-24). Así aparta Jesús conscientemente a sus compoblanos del modo de pensar terreno y egoísta, político y nacionalista, para que se den cuenta de que el pecado, el odio, la dureza de corazón, la soberbia y la ceguera son las verdaderas miserias y enfermedades del hombre. Quien pretende arrancar así a los hombres de este delirio vertiginoso, debe "dirigirse" a ellos concretamente, investigar su propia situación e intimarles sus propios deseos. En una palabra: debe servirse del *arte profético,* como lo han hecho todos los grandes profetas del Antiguo Testamento. Si se comparan las profecías de avisos, conminaciones y consuelos de estos hombres de Dios con la predicación escatológica de Jesús, se pueden ver muchos rasgos comunes. No sólo por haber echado en cara a los hombres su actitud de negativa y sus pecados, haber actualizado la palabra de Dios, haber hecho de los mandamientos de Dios una cosa perentoria del momento y por haber actualizado sus promesas, se puede comparar su carácter y modo de ser con el de Jesús. Sus profecías se "aplican" siempre a la época actual y a su propia historia; su plenitud presenta por eso distinta apariencia de la que indica el tenor de su profecía actual. "Así como toda profecía está encaminada en primera línea a los contemporáneos, a los que Dios interpreta su voluntad en la historia, así también la profecía participa también de esta tarea, al hacer visible e inteligible el objetivo de la acción divina, especialmente para el tiempo actual, y sus peculiares exigencias. A este ob-

jeto debe la profecía revestir una estructura temporal concreta, debe penetrar en los supuestos, ideas, conocimientos, necesidades y problemas de su época y, en relación con esto, encarnar muchos momentos limitados cronológica y localmente, sin los cuales no hablarían el lenguaje de la época a que se hace referencia" [64]. ¡Cuántas veces hablan los profetas de manera muy semejante a como lo hace Cristo, sobre la "cercanía" del día del Señor o del juicio! ¡Y qué fluidas y usuales van las imágenes desde los tribunales de este mundo al gran tribunal del fin de los tiempos! [65]. Hay que acentuar, no obstante, de continuo que la predicación de Jesús supera en contenido y esencia a la predicación de los profetas: en El nos hallamos ante la presencia de la plenitud, mediante El se realiza la acción escatológica de Dios, quien, no sólo tiene pensamientos de salvación (cfr Jer 29, 11s), sino que los está *llevando a cabo.* Las promesas restantes no sólo subsisten fundadas en las palabras de Jesús, sino en las acciones realizadas por El. Pero, ¿es que no puede servirse Jesús del modo profético de predicar en cuanto al carácter de la promesa futura? ¿Es que tampoco puede acortar las perspectivas? La seguridad de la promesa sigue siendo intangible y la promesa sigue siendo verdadera; pues el futuro escatológico ha comenzado ya con Jesús.

Bajo este punto de vista hay que considerar igualmente la mayor profecía de Jesús, el "discurso escatológico" (Mc 13 par). En la estructura que presenta hoy día se ven algunas huellas de elaboración redaccional y es una fuente de enigmas; el cotejo sinóptico prueba asimismo la libertad de los evangelistas en la formación y aplicación a los lectores, concretamente si se pasa de Marcos a Lucas [66]. Pero ninguno de los evangelistas ha borrado la auténtica intención de Jesús. El Maestro no pretende revelar a sus apóstoles una doctrina oculta de tipo apocalíptico. sino prepararlos para el futuro. Avisos y motivos de consuelo

[64] W. EICHRODT, *Theologie des AT* I, 342.

[65] Véanse los textos de la "expectación próxima" Is 13, 6; 51, 5; 56, 1; Jer 48, 16; Ez 7, 1-13; 12, 21-25; 30, 3 ; Joel 2, 1; Sof 1, 7 14-18. Con este objeto véase J. SCHILDENBERGER: Bib. 24 (1943) 107-124; 205-230, especialmente 121s.

[66] Véanse los comentarios de J. SCHMID a Mc 13 y a Lc 21.

ocupan todo el discurso en su construcción unitaria, tal como lo vemos en Mc 13, 5-27: advertencias contra la seducción (vv 5s), intimaciones a la confesión ininterrumpida (vv 9-13), anuncio manifiesto de grandes aprietos, y, sin embargo, tranquilidad a causa de la predicción (vv 14 hasta el 23), advertencias renovadas ante seudomesías y seudoprofetas (vv 21-23), y a continuación el final deseado liberador de los escogidos: la parusía (vv 24-27). La tensión escatológica, a través de los textos concatenados, pero en contraste parcial (cfr v 30 frente al 32), es más relevante, aboca a la triple recomendación final de estar alerta (vv 33 35 37). Así es como se entiende la predicación escatológica de la Iglesia en sus comienzos.

La interpretación básica de este "apocalipsis sinóptico"—falsamente así denominado—es muy diversa por parte de los católicos. Hoy se enfrentan una interpretación consiguiente de la escatología de todos los discursos, una interpretación puramente histórica (relacionada con la destrucción de Jerusalén) y otra ecléctica que aúna las dos anteriores y hace alternar los períodos histórico-cronológicos e histórico-finales. Justamente esta última teoría, favorita durante largo tiempo, ha demandado ayuda de las "perspectivas proféticas", reduciendo a la unidad la proximidad y la lejanía; así debería reducirse también a una explicación conjunta este paralelismo de los diversos períodos y su fascinación total. Si se invoca el espíritu profético para esta interpretación, que apenas si hace justicia a la construcción dependiente del discurso, ¿no se puede hacer cuando se llega al convencimiento de que todo el discurso de Mc 13, 5-27 es una visión escatológica unitaria que, en parte (concretamente en el período de los vv 14-20), está descrita con un colorido histórico cronológico, igual que en las descripciones de los profetas del Antiguo Testamento, pero que, no obstante, hace alusión en su totalidad a los acontecimientos finales? ¿Tampoco puede Jesús, ante tal interpretación del discurso, empujar las cosas futuras según el estilo profético? Entonces sólo habría admitido el lenguaje plástico, profético y apocalíptico, y lo habría enriquecido personalmente, igual que de otro modo lo hace el vidente de Patmos en el gran Apocalipsis neotestamentario. Este discurso profético-plástico, actualizador y urgente, acerca de los acontecimientos escatológicos, tendría que tenerse más en cuenta, pero también ser examinado con mucha más detención [67].

[67] Ciertos puntos de contacto nos brinda también, fuera de las aportaciones de J. Schildenberger, el libro de F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Lovaina 1957. Sin embargo, habría que profundizar un poquito más en las "visiones proféticas sobre el destino futuro del reino" (126-133). El concepto anteriormente expuesto acerca del reino de Dios es muy cuestionable; ¿se puede hablar del "destino terreno del reino" (100-126)?

Por lo demás, también contamos con textos que entrañan "datos cronológicos"; delimitan, si hemos de hablar con exactitud, el espacio temporal de la generación viviente o muchos de sus contemporáneos [68]. La historia de las formas y de la tradición enseña que se trata de logia cuya dependencia originaria no es fácil de determinar; se recomienda mucho cuidado en su interpretación. Hay que eliminar con toda seguridad la opinión de tener que relacionar los textos que hablan de la "venida del reino de Dios (con poder)", o "del Hijo del hombre" con una fase previa a los acontecimientos finales, a un suceso anterior y descrito previamente a la victoria cósmica de Dios o de Cristo. Por estimadas que sean las interpretaciones de los textos relativos a la destrucción de Jerusalén, la Resurrección de Cristo, pentecostés, la poderosa expansión de la Iglesia desde su primera época hasta la actual, en ninguna parte del evangelio se ve que Cristo haya enseñado tal advenimiento gradual de la basileia y que El haya entendido por su venida, por la venida del Hijo del hombre, algo muy distinto de la aparición del final de los tiempos. Por lo que toca a las indicaciones cronológicas de Mt 10, 23; Mc 9, 1 par, y también Mc 13, 30 par, deberían corresponder cronológicamente a la destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70 p. C. [69]; pero es imposible probar que Jesús haya denominado a este acontecimiento, profetizado de hecho por El (Mc 13, 2 par ; Mt 23, 37s = Lc 13, 34s ; Lc 19, 43s), una "venida del Hijo del hombre" o "el reino de Dios (en poder)". Algo muy distinto es el problema de si la Iglesia primitiva ha visto aquí una señal y una representación previa del triunfo cósmico de Jesús; pero no contamos para esta hipótesis con punto alguno de referencia digno de crédito. No obstante, consideremos aún más de cerca los textos.

68 Véase especialmente W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* (tesis esencial del libro); además G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future* 183-191; el mismo, *Commentary on Mark XIII*, 12ss.

69 Así muchos autores católicos, cfr M. J. LAGRANGE (Études bibl.), D. BUZY (La Sainte Bible, ed. Pirot-Ciamer), P. BENOIT (Biblia de Jerusalén) K. STAAB (Echterbibel), comentando el pasaje.

Mt 10, 23: "Cuando os persigan de una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre." Este logion es patrimonio de Mateo, y se aparta de los versos inmediatamente precedentes (21.22), que tienen su paralelo en el discurso escatológico de Jesús (Mc 13, 12s ; cfr Lc 21, 16s 19). Este hecho y el carácter de composición que reviste todo el "discurso de la misión", Mt 10, dan un golpe mortal a la opinión de A. Schweitzer de que Jesús había esperado la parusía antes del retorno de sus apóstoles de sus respectivas misiones[70]; de este modo apenas si tiene ya representantes la tesis de los "escatólogos consiguientes". Como aún no hace mucho ha demostrado H. Schürmann[71], el v 23 está concatenado muy probablemente con el texto de los vv 19s , que hallan su paralelo en Lc 12, 11s ; por tanto, tendría que proceder de la misma fuente común y haber sido omitido únicamente por Lucas. Aconseja la huida frente a la persecución y presta un nuevo motivo de consuelo además de la asistencia ante los tribunales (vv 19s). Visto esto, tendría que quedar ya resuelto el problema exegético de si los apóstoles habrían acabado su huida por las ciudades de Israel o (en un supuesto tácito, cfr vv 11-15) no habrían ya terminado la *misión* de Israel, hasta que viniera el Hijo del hombre[72]. Se trata de un *símil de la huida.* Cierto eco de este logion lo podemos sacar de Mt 23, 34 ("y los perseguiréis de ciudad en ciudad"), texto que hallamos perfectamente estilizado en Mt (cfr por el contrario, Lc 11, 49). A este texto de la persecución de los profetas, persecución que se realiza en los discípulos de Jesús y que "será como una venganza sobre esta generación" (23, 36), hace seguir Mateo el anuncio de la destrucción de Jerusalén (vv 37-39, que hallamos en Lc 13, 34s). Esto podría constituir una prueba de que *el evangelista* ha pensado también en Mt 10, 23, en lo mismo. Para ver la relación de dependencia originaria hay que hacer recuento, igualmente, del otro símil de la huida en Mt 24, 16-21 (= Mc 13, 14-18), con el que Jesús pinta ya la situación escatológica (antes de la parusía) y la salvación de este horrible aprieto (véase asimismo el acortamiento de este tiempo, Mc 13, 20 = Mt 24, 22).

70 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 405ss.

71 H. SCHÜRMANN, *Zur Traditions-und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23:* BZ NF 3 (1959) 82-88.

72 Si se toma el v 23 en sí mismo y se le relaciona principalmente con los misioneros cristianos, entonces se podría interpretar que en la parusía no puede estar terminada aún la conversión de Israel. Así lo hizo notar ya Hilario de Poitiers: Mt X, 14 (PL 9, 971s); en la época moderna J. KNABENBAUER, *Evangelium sec. Matthaeum,* 2 vols Paris 1892/93, aquí I, 397s ; E. WALTER, *Das Kommen des Herrn* II, 98.—Este pensamiento, a pesar de todo, seguiría siendo antagónico de Rom 11, 25-32.

Mc 9, 1 par : "En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir (venido) en poder el reino de Dios" (Mt 16, 28: "hasta que vean venir al Hijo del hombre en su gloria"; Lc 9, 27: "... hasta que vean el reino de Dios"). Las variantes de Mt y Lc señalan que el texto de Mc presentaba dificultades a la comprensión; por eso parecerá erróneo considerarlo como una formación tardía de la comunidad, en una época en que, más o menos, se pretendía revivir la expectación próxima [73], ¿no sería esto algo más que atrevido con una delimitación cronológica tan estricta? En cuanto a estas palabras de Jesús resulta mucho más difícil encontrar la postura de la tradición histórica que para Mt 10, 23; de todos modos, Marcos lo ha separado de los logia anteriores mediante una nueva adición ("y El les dijo"). La opinión antigua, representada en concreto por los Padres, de que esta profecía ha tenido su cumplimiento con la aclaración de Jesús que sigue poco después (Mc/Mt: "después de seis días"; Lc: "aproximadamente ocho días"), hay que considerarla quizá como una consideración teológica de los *evangelistas* [74], pero es muy poco probable en cuanto al sentido primitivo. Aun cuando se conceda que con el "ver" se haga referencia a una visión previa del reino de Dios, queda en pie la dificultad de que la aclaración de Jesús no queda vinculada en modo alguno con el reino de Dios. La breve redacción de Lucas deja paso a la lejana posibilidad de pensar en la resurrección de Jesús, en Pentecostés o en la poderosa expansión de la Iglesia. Mateo ha asimilado evidentemente este verso al que le precede, según el cual el Hijo del hombre viene en compañía de los ángeles para presidir el juicio de represalias; ¿es que podría entender de otro modo la "venida del Hijo del hombre en su gloria"? Respecto a Mt 10, 23, podía pensar también en la catástrofe de Jerusalén (véase la exposición anterior), pero en caso de arriesgar la expresión "reino del Hijo del hombre", se podría interpretar partiendo de Mt 13, 41, que el evangelista ha pensado en el desenvolvimiento de la Iglesia (¿tras la ruina de Jerusalén?). Apenas podemos concretar, pues, en qué han pensado *los evangelistas* ante este logion. Probablemente era ya para la misma Iglesia primitiva un enigma esta expresión de *Jesús*, lo que no fue inconveniente alguno para su fiel transmi-

[73] Así, entre otros, G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie:* In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 116-126, aquí 118s. ("Trátase de un oráculo profético paleocristiano, que se ha convertido dentro de la tradición, en una palabra del Señor"): E. GRÄSSER, L. c. 131-137. Partiendo de la redacción de Marcos, que quiere aclarar 8, 38, explica este pasaje, sin plantearse el problema de la autenticidad, W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956, 140, nota 1.

[74] Cfr J. SCHILDENBERGER, Bib 24 (1943) 213-218; F. J. SCHIERSE, *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien,* comenta Mc 9, 1 par : Schol 29 (1954) 520-536.

sión. En cierto modo podríamos indagar con seguridad el sentido originario que tuvo en boca de Jesús [75], si conociéramos la situación, las circunstancias o, al menos, su conexión con la historia de la tradición. Mc 13, 30 par : "En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan ("todas estas cosas" falta en Lc). Desaparecería el problema si γενεὰ αὕτη no aludiera, o no lo hiciera con tanta urgencia, a la presente generación, sino que fuera una simple designación cualitativa de la generación mala y recalcitrante de los judíos [76]. Pero resulta que tenemos esta coloración cualitativa en todos los textos evangélicos en que ocurre esta expresión, lo cual es innegable; pero también ha existido siempre esta mirada dirigida en torno de los contemporáneos y puede tener un relieve mucho más marcado teniendo en cuenta la relación de dependencia (cfr Mt 12, 41s = Lc 11, 29; Mc 8, 38; Mt 23, 38), como se ve ya también en el Antiguo Testamento (cfr Jer 7, 29; 8, 3; Sa 78, 8; 95, 10). La interpretación que dice que el pueblo judío, esta generación mala e incrédula, "debe aparecer en la parusía ante el Hijo del hombre junto con toda la humanidad" [77], sería de suyo posible; pero en todo el discurso de la parusía no surge la antítesis pueblo judío-pueblos (gentiles), y en el v 30 no se ve claro el marcado relieve del pueblo judío. Así pues, parece que en este logion domina el punto de vista temporal [78]. No pocos exegetas, que relacionan γενεά con la generación contemporánea, quisieran ver aquí una alusión a la destrucción de Jerusalén (cfr Mt 23, 36). Esto no podría excluirse del logion primitivo; pero, mirando al contexto del discurso escatológico, esta postura resulta difícil, ya que ταῦτα πάντα parece incluir todo lo anteriormente dicho, incluso la parusía [79].

[75] J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming* 89-91, pretende entender: Es muy improbable que, a pesar de la regla general de que el discípulo debe seguir a Jesús en la muerte (8, 34-38), haya, no obstante, "muchos (?), que, en gran número, vean llegar el reino como un hecho objetivo, aun cuando no tengan participación alguna en la muerte, sólo a través de la cual puede llegar su gloria".

[76] Así J. KNABENBAUER, L. PIROT (La Sainte Bible), J. SCHNIEWIND (NT alemán) comentando este pasaje; K. H. RENGSTORF (NT alemán, Lc 21, 32); W. MARXSEN, L. c. 133 (sólo para Lucas); especialmente M. MEINERTZ, "Dieses Geschlecht", en el NT: BZ NF 1 (1957) 283-289; F. MUSSNER, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?*, Freiburg i. Br. 1958, 64 dice: "La existencia del pueblo judío a través de todas las épocas de la historia constituye para todos los demás pueblos el gran signo de la verdad y veracidad de las palabras de Dios y de Jesús."

[77] M. MEINERTZ, *Theologie des NT* I, 51; BZ 1957, 289.

[78] Así F. BÜCHSEL, en ThWB I, 661; J. SCHMID, E. LOHMEYER, V. TAYLOR y otros comentando este pasaje; BEASLEY-MURRAY, *Commentary on Mark XIII*, 99s.

[79] No es éste el lugar de profundizar en la interpretación (defendida en concreto por A. FEUILLET, pero insostenible a mí entender) de todo el discurso enfocándolo hacia los acontecimientos de la historia de entonces hasta el año 70 p. C.

Todos los demás textos que pueden aducirse no contienen datos cronológicos tan decididos. Si en Mt 23, 38s (= Lc 13, 35) sigue a la "despoblación de la casa" una perspectiva de la parusía, o si el Hijo del hombre será para los judíos que piden milagros una señal (de juicio en su parusía) (Lc 11, 30; pero teniendo en cuenta asimismo Mt 12, 40), o si Jesús anuncia en su confesión ante el sanedrín, delante de los jueces, la llegada del Hijo del hombre (Mc 14, 62 par ; cfr § 15), esto puede ser una perspectiva profética o también un supuesto de la resurrección de la generación que entonces vivía (cfr Mt 12, 41s = Lc 11, 31s). Lc 18, 8b se enrola del mismo modo en la "próxima expectación" profética. Vuelve, pues, a surgir una enorme dificultad, como ocurrió con el logion Mc 9, 1 par.

¿Hay que concluir, partiendo de los textos "vinculados a lo cronológico", que la parusía de Jesús se restringe al lapso temporal de la generación contemporánea y que Jesús se ha equivocado, aunque incluso para El era de importancia, no la cronología concreta, sino la certeza absoluta del que había de venir? Esta es la opinión de no pocos exegetas protestantes [80]. Sin embargo, surgen en contra opiniones no sólo dogmáticas, sino también exegéticas. Concretamente hay textos según los cuales Jesús ha rechazado expresamente todo cómputo previo (Lc 17, 20) y todo conocimiento del momento cronológico (Mc 13, 32). Por razones metodológicas no vamos a apoyarnos en los textos que suponen una época más larga de actuación, una misión entre los paganos (Mc 13, 10 par ; 14, 9 par ; Mt 28, 18-20; Lc 24, 47), puesto que son discutibles en su autenticidad y significado, y una discusión nos llevaría muy lejos. Nos bastan los otros textos apenas susceptibles de impugnación seria. Según Lc 17, 20: "El reino de Dios no viene ostensiblemente", podemos estar seguros de una cosa. Jesús

[80] Cfr de modo especial T. W. MANSON, *Teaching of Jesus* 227-284; O. CULLMANN, *Le retour du Christ* 25-27; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 133-147; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future* 183-191.

no fue ningún apocalíptico ni pretendió serlo; personalmente se distanció a ciencia y conciencia de la actitud problemática de los apocalipsis y de todo cómputo cronológico previo.

La *aparición de "presagios" en el discurso escatológico* parece estar en contra de esta afirmación. Pero los acontecimientos que en él se citan no pretenden ni tienen el sentido de suministrar datos sensibles, sino que militan en pro de la parenesis. Sufrimientos, persecuciones, tentaciones contra la fe caen sobre los apóstoles y deben estar bien prevenidos contra todos estos elementos. Sólo la parábola de la higuera (Mc 13, 28 par), con la aplicación utilitaria a los apóstoles (v 29), plantea las cosas citadas como auténticos "presagios". Pero, ¿es éste su sentido primitivo? Quizá se relacionaba—tal como ocurre en Lc 12, 54-56—con los milagros ya presentes en la actuación de Jesús, que pueden poner en evidencia ante los testigos oculares la proximidad del *reino de Dios* (véase el término ἐγγύς) [81]. La determinación relativa a signos cognoscitivos del futuro tiene sólo lugar a través del v 29, de efectos secundarios; véase el ταῦτα, además ἐγγύς... ἐπὶ θύραις (donde parece se hace referencia al Cristo de la parusía).

Si es conveniente hacer mención del valor que reviste el carácter profético del anuncio de Jesús, resulta igualmente necesario liberarlo de todas las tendencias "apocalípticas". De esto tenemos un texto comprobatorio precisamente al final del discurso escatológico—que al pie de Lc 17, 20 es una piedra angular de su profecía del futuro—, concretamente el logion Mc 13, 32 (= Mt 24, 36): "Cuanto a ese día o (Mt: y) esa hora, nadie la conoce (nadie sabe nada), ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre."

Toda duda sobre la *autenticidad* debe desvanecerse para los oídos cristianos ante la dificultad interna del logion. A ningún cristiano, ni

[81] Así JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 102s., quien se inclina por la parábola al hablar del v 29, y dice: "¿Quién está ante la puerta? ¡El Mesías!"; lo contrario opinan BEASLEY-MURRAY, *Commentary on Mark XIII*, 9; 94-98. Tomando los vv 28 y 29 como una unidad originaria, apenas es discutible la interpretación encaminada a las señales futuras. Pero entonces habría que preguntarse también si Jesús pensaba originariamente en auténticas señales de reconocimiento de la parusía o sólo quería expresar la certeza del final.

siquiera a mediados del siglo I, pudo ocurrírsele poner en boca de Jesús tal testimonio de ignorancia; no sin motivo lo omitió Lucas. Tampoco hay fundamento alguno para borrar las últimas palabras ("ni el Hijo, sino sólo el Padre"), mientras se tengan por auténticos los testimonios de Mt 11, 27 = Lc 10, 22 [82]. El pensamiento de que sólo Dios conoce el fin de los tiempos viene expresado sólo de una manera marginal en Zac 14, 7; Sal Salom 17, 23; Bar sir 21, 8. Tampoco es de suponer la existencia de un texto tomado de los escritores apocalípticos judíos [83].

La *interpretación* del logion abre el camino a dos posibilidades: puede entenderse una ignorancia absoluta o sólo relativa. El que interpreta en el segundo sentido argumenta así: según Mc 13, 30, sólo es posible la teoría de que Jesús no puede, dentro del tiempo restringido a la generación que vive, predecir con exactitud el día ni la hora de la parusía; en pro de esta postura aboga asimismo la diferencia de expresiones "sobre aquel día u (y) hora" [84]. Por otra parte, "*aquel* día" podría ser la designación para el "día de Yavé", conocida ya en el Antiguo Testamento, y la "hora" sólo un sinónimo (especialmente en el texto de Mc: "o"); igualmente paralelas surgen las expresiones en Mt 24, 44= =Lc 12, 40; Mt 24, 50=Lc 12, 46; Mt 25, 13. Esto responde también a la irrupción repentina e inesperada de los acontecimientos finales (Lc 21, 34s ; cfr 17 26-30 34-35 y par de Mt). Hay, ciertamente, una base más amplia en nuestra tradición para decir que Jesús mantuvo oculto el momento cronológico de la parusía o del final. Por eso hay que interpretar nuestro logion en un sentido absoluto: el día y la hora siguen siendo inciertos no sólo dentro de un espacio temporal limitado, sino absolutamente reservados a la ciencia del Padre.

Otro problema distinto es cómo se comportan en la *composición* del discurso escatológico los versos 30 y 32 del cap 13 de Mc. ¿Habrá entendido el *evangelista* el v 32 tras el v 30, sólo como un desconocimiento relativo del momento cronológico? Es mucho más probable que una tradición ya existente desde antiguo haya acercado estos dos logia, que tan antitéticos parecen, y haya creado con ello una antítesis dialéctica; pues tal problema y solución es fácil concretarla, por otra parte, ya en la Iglesia naciente. Compárese, por ejemplo, la expectación que reina por doquier con la próxima parusía en textos como Act 1, 7; 1 Tes 5, 1ss ; Act 3, 3; 16, 15.

[82] Cfr SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn*, 231.

[83] Así BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 130, etc. Lo contrario sostiene KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* 36 (+ nota 79); V. TAYLOR, a este pasaje.

[84] BEASLEY-MURRAY, *Commentary on Mark XIII*, 107s.; cfr MARXSEN, L. c. 127.

Nos hallamos, pues, ante el hecho siguiente: un amplio estrato de la tradición atestigua que Jesús ha afirmado la venida del reino de Dios, o del reino del Hijo del hombre para un futuro próximo, pero sin señalar un tiempo cercano; es más, bajo la negativa expresa de un cómputo temporal exacto. Pero frente a esto tenemos no pocos logia que señalan una delimitación cronológica en la generación contemporánea de Jesús. Esclarecer estos logia no parece cosa fácil; pareció que incluso ya la Iglesia primitiva no supo ordenar estos fragmentos angulosos de la tradición dentro de la estructura de la predicación escatológica de Jesús. Quizá nos señala esta misma Iglesia, con su modo de comportarse, el camino más acertado: alimentar la esperanza escatológica vital con la predicación íntimamente profética de Jesús, pero no sacar falsas conclusiones de algunos logia particulares por lo que hace a la predicación de Jesús. La Iglesia primitiva no ha achacado a Jesús equivocación alguna; tampoco necesitamos hacerlo nosotros si seguimos siendo críticamente conscientes de la actitud general y de la tradición, a la vez que reparamos en el carácter, sentido y objeto de la predicación de Jesús [85].

A la reflexión crítica personal pertenecen asimismo la propia liberación de nuestros conceptos temporales de carácter empírico, que en nuestro pensamiento y mentalidad occidental hacen aparecer el tiempo como una línea recta y continua, dividida en secciones mensurables ("espacios"). El pensamiento histórico-salvífico averigua más bien qué es lo que ocurre dentro de ese tiempo y lo que le "llena", investiga la acción

[85] Por esto nos distinguimos de los teólogos protestantes, que admiten una equivocación en Jesús, pero que consideran insignificante para sus verdaderos deseos. Nosotros tratamos, más bien, de concretar la categoría de sus sentencias, sus géneros literarios, para sacar alguna luz de su estudio, para sacar en consecuencia lo que Jesús pretende decir por su medio. Es el mismo camino que recomienda el Papa Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* del 30. 9. 1943: "Para responder a las exigencias modernas de los estudios bíblicos debe el exegeta católico usar sabia y moderadamente de estos medios en la interpretación de las Sagradas Escrituras y en las pruebas de su inerrancia, considerando qué es lo que significan los géneros literarios (dicendi forma) o el carácter literario que emplea el hagiógrafo, para una significación exacta y adecuada..."

de Dios que confiere a cada tiempo su carácter y su propio peso. En este sentido (si es que no volvemos por los fueros de nuestra interpretación e ideología temporal-espacial) tienen valencia las siguientes palabras: "Delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día" (2 Pe 3, 8). Todo el tiempo, desde que Jesús anunció su mensaje escatológico, es un acercamiento a la basileia plena, puesto que ésta se ha hecho sensible y cierta en Jesús, obra en El en el "presente siglo" y tiene repercusiones en los hombres, está presente ya en cierta manera y sigue esperando pacientemente la manifestación de su gloria. Esto es lo que confiere carácter a esta época histórico-salvífica y le proporciona en suma su apertura cara al fin, lo mismo si nos hallamos al "principio" que si nos hallamos al "final" de esta época. Por haber arrojado El la semilla, ya que desde su actuación el reino de Dios no es susceptible de pérdida, aunque ya esté presente de un modo provisional e incipiente, tenemos la cosecha ante nuestras puertas y se nos van acercando con urgencia los acontecimientos finales. Fundamentalmente todo está dicho en aquellos dos perfectos de Mc 1, 15: La época de la plenitud escatológica está cerca y se aproxima el reino de la gloria de Dios. Ambos son inaplazables; son dos hechos convertidos en "realidad" inconmovible mediante la venida de Jesús. Todo cuanto se realice de ahora en adelante se desarrolla en la realidad espacial y temporal de este mundo y es experimentado por los hombres en la "historia" como "curso" temporal, pero en suma se halla bajo el signo indeleble del "día del Señor". Esta invitación y llamada a la conversión no sólo tiene que lanzarla Jesús, sino tras El todo predicador cristiano, tanto de la antigüedad como de nuestros días, a la generación de sus contemporáneos, siempre bajo la misma seriedad apremiante de la hora escatológica que es un "hoy" continuo, hasta que Dios ponga fin a esta época "penúltima" de la historia salvífica (cfr Heb 3, 12s). Los grandes teólogos de la Iglesia primitiva han llegado a formar esta conciencia característicamente "escatológica", es de-

cir, la actitud que corresponde a nuestro "ínterin" escatológico, y con ello han mantenido en punta a los fieles (véase de manera especial 1 Cor 7, 29-31; 1 Tes 5, 1-11). Así han abarcado y mantenido bien firme el deseo más íntimo de Jesús, plasmado en su mensaje escatológico [86].

[86] En cuanto a la crítica de W. G. KÜMMEL, en ThLZ 85 (1960) 46ss, quien me reprocha estos argumentos tildándolos de "reincidencia en una consideración antihistórica y apologética" (47), notemos de paso: Esta consideración no dirige la aclaración de los textos, sino que debe elaborar ulteriormente por medios teológicos la espera de Jesús que no ha sido negada, a la luz de la inteligencia del cristianismo primitivo. La noticia de que *no se trata de un error importante* de Jesús es también un juicio teológico que nunca le pareció aceptable a la Iglesia. Siguiendo sus directrices debería mostrar en las dos últimas páginas teológicamente cuál es el verdadero sentido de las palabras de Jesús que, vistas de una manera superficial, aluden a un futuro próximo.

CAPÍTULO IV

EL REINO DE DIOS Y LA COMUNIDAD SALVIFICA DE JESUS

17. La comunidad salvífica de Jesús a la luz de su mensaje del reino de Dios

La incredulidad judía fue en el plan salvífico de Dios una razón para la pasión y muerte expiatoria del siervo de Yavé, Jesús.

Se insinúa la cuestión de la posibilidad de influencia en la estructura y el camino de la comunidad salvífica de Jesús por el eco real—en todo negativo—de su mensaje acerca del reino de Dios. Claro es que la fundación, el fundamento de su comunidad no puede en modo alguno depender de la recusación de su pueblo, del pueblo de Jesús, pues apenas puede dudarse que El escogiese ya temprano, todavía en la época de su actividad fecunda en Galilea, sus discípulos y formase el círculo de los Doce (Mc 3, 13-15)[1]. La intención de Jesús, según

[1] Esto se ve últimamente impugnado por PH. VIELHAUER, L. c. 62-64; la opinión contraria puede verse en K. H. RENGSTORF, ThWB II, 323-328; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* 138; B. RIGAUX, Die "Zwölf" in Geschichte und Kerygma, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 468-486.

Marcos, fue "que estuvieran con El para mandarlos a predicar y que tuvieran poder para arrojar a los demonios". Junto a una comunidad personal de vida con El, su tarea consiste en la aceptación de su propias actividades y de llevarlas a cabo; por supuesto que siempre en compañía de El y subordinados a su mandato. Los Doce deben "predicar" (κηρύσσειν) el mensaje del reino cercano de Dios (cfr Mc 1, 14s 38s) y "lanzar los demonios", reprimir el reino de Satanás, como señal de que el reino de Dios se acerca (cfr Mc 3, 23-27; Mt 12, 28; Lc 10, 18). La actividad de Jesús y de los Doce está dirigida al pueblo de Dios, Israel. La elección precisa de doce hombres y apóstoles unidos a El es un símbolo muy claro: Jesús hace referencia aquí, con una especie de acción comparativa, al pueblo de las doce tribus, a todo el antiguo Israel, al que habían sido hechas las promesas de una época de salvación, como lo muestra también Mt 19, 28; cfr Lc 22, 30b. Concibe al pueblo tal y como, según los profetas, será restaurado al final [2] y da los pasos precisos y aclaratorios de su restauración. Por eso es muy significativa la limitación al apostolado entre "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10, 5s ; 15, 24; cfr Mc 7, 23) [3]. La fundación de la comunidad salvífica como tal no es, en modo alguno, una respuesta a la incredulidad judía, sino que pertenece, por el contrario, a los cimientos del reino futuro. Dios ejercerá su dominio, su imperio perfecto, no "en el mundo" en general o sobre una tierra transfigurada, sino concretamente sobre su pueblo escogido, al que se unirán todos los demás pueblos (gentiles) (cfr § 9).

Fue un error gravísimo de la investigación (especialmente en la época de A. von Harnack) querer negar en absoluto a Jesús la intención de fundar una comunidad, por estar esta idea muy lejos de El, Maestro de nuevas relaciones con Dios, predicador del reino divino que se acercaba. Alguien pensó que la idea de una fundación de la Iglesia se le

[2] Véase Is 11, 12s ; Jer 3, 18; 23, 3s ; 30, 8s ; Ez 16, 60s ; 34, 11-16; 37, 15-28; Am 9, 11; Abd 17; Mal 3, 19-21. En cuanto al judaísmo tardío, cfr. VOLZ, *Eschatologie*, 342ss.

[3] Para esto véase J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung*, 16-18.

atribuyó por primera vez después que la Iglesia cobró un poco de vida. Tal construcción desconoce el pensamiento mesiánico escatológico de Israel en el que la salud escatológica no puede vincularse al pueblo de Dios, y la comunidad de Dios pertenece por necesidad al pueblo de Dios. La plenitud soteriológica futura será la coronación de todos los actos de Dios en la historia, incluso de la elección de Israel como pueblo escogido. Este hecho, no pretermitido ni negado por las más relevantes profecías, exige, atendiendo a la consecuencia interna del plan salvífico de Dios y de su realización progresiva con vistas al fin, la existencia de una comunidad salvífica, la plenitud de las promesas especialmente hechas a Israel [4]. Así se dirigió Jesús a Israel para formar la comunidad de los tiempos finales, y, cuando Israel se le enfrentó en su totalidad, no pudo abandonar este pensamiento de la comunidad escatológica de salvación.

Otro problema distinto es si Jesús pretendió fundar en Israel una comunidad *especial;* hay que negar, atendiendo al testimonio concreto de los evangelios, que tuviera tal intención; pero resulta difícil el sentido del discutido "documento de la fundación de la Iglesia, Mt 16, 18. Precisamente el cotejo con los ensayos concretos que se han hecho en este sentido—ahora con la comunidad de Qumran—muestra lo distante que estaba Jesús de estas tendencias segregacionistas (cfr § 9).

No podemos calar más hondo en este lugar hablando del problema de la fundación de la Iglesia por Jesús [5]. Vamos a ocuparnos únicamente de las relaciones y del modo como se comportaba el reino de Dios predicado por Jesús con la comunidad de fe y la muchedumbre de discípulos que le rodeaba.

Fundándose en la recusación que experimentó por parte del pueblo la predicación de Jesús y de sus discípulos, quedó descartado todo Israel, el Israel de entonces, como comunidad salvífico-escatológica, es decir, como base. Tampoco nos interesa saber lo que hubiera ocurrido en el caso de que Jesús hubiera hallado acogida y todos hubieran creído en su mensaje: ¿Restauraría Dios, tras la conversión de ese Israel empírico, el pueblo ideal de las doce tribus y lo admitiría en su

[4] Esto lo ha visto clarísimamente Pablo, a pesar de sus careos polémicos con el judaísmo incrédulo, cfr Rom 9 - 11.

[5] Cfr J. BETZ, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus:* ThQ 138 (1958) 152-183; A. VÖGTLE, *Jesus und die Kirche,* en *Begegnung der Christen* (Homenaje a Otto Karrer), Frankfurt a. M. 1959, 54-81; R. SCHNACKENBURG, *Art. Kirche:* LThK VI (^{2}1961) (con bibliografía).

reino como pueblo de salvación, para luego admitir también a los gentiles? Los evangelios no contestan a esta pregunta; pero vemos bien claro que a Jesús le ha quedado de hecho una pequeña grey de todo Israel (Lc 12, 32).

Aquí surge, no obstante, la idea del "resto", pero con una notable diferencia frente a los grupos aislados del judaísmo de la época. La intención y la llamada de Jesús se dirigen a todo Israel; sólo el resultado final es la "pequeña grey". No propone una legislación peculiar sobre la "pureza", para asegurar el "resto" sagrado, sino que sólo exige la unión a su persona. Está lejos de El la tendencia segregacionista de todo Israel, tras la limitación de la muchedumbre de discípulos y el adoctrinamiento interior de los mismos; también después se llama a todo el mundo a una unión por la fe. Dios consigue su objetivo por un camino nuevo; el antiguo pacto es elevado a la categoría de "pacto nuevo" (cfr Lc 22, 20; Mt 14, 24) que queda constituido por la sangre de Cristo, formándose asimismo una comunidad nueva. De un modo prácticamente nuevo el muñón se convierte en una "semilla santa" (cfr Is 6, 13), y no sólo para el antiguo Israel de un modo exclusivo; se abre la posibilidad de existencia a un nuevo pueblo de Dios, mediante la fuerza redentora de la muerte expiatoria de Jesús.

Es absolutamente presumible que la comunidad de fe reunida en torno al círculo de los Doce y, consiguientemente, casi fundida con ellos (cfr Lc 22, 28 31s) cobró un significado especial para el plan de Dios; pero tampoco faltan testimonios bien concretos. En primer lugar las parábolas del crecimiento (cfr § 13) atestiguan que Jesús tiene por cosa cierta, ineludible y accesible la llegada del reino de Dios, a pesar incluso de la incredulidad judía y de la oposición total. Luego asegura a la "pequeña grey" que ha sido del agrado del Padre "darles el reino" (Lc 12, 32). "Lega" el reino a sus discípulos que han resistido en su compañía las pruebas, del mismo modo que el Padre se lo "ha legado" a El para que... "se sienten sobre tronos y juzguen a las doce tribus de Israel" (Lc 22, 29s). A continuación les promete su compañía en la mesa celestial, allá en el reino de Dios (Mc 14, 25; Lc 22, 16 18; cfr 30a; véase también el § 12). Estos logia, que pertenecen a la última época de su actuación, muestran bien a las claras que la reducida

muchedumbre de discípulos de Jesús en la tierra será también el núcleo de la comunidad de salvados en el reino venidero de Dios. Ellos no constituyen el pueblo total de salvados; las promesas de Jesús a todos los que cumplen las condiciones de entrada en el reino de Dios siguen siendo una profecía universal sin aceptación de personas ni procedencias. Es muy digna de tenerse en cuenta la función rectora-judicial que Jesús confiere a los Doce, según Lc 22, 30 (cfr Mt 19, 29) para el reino futuro.

Por supuesto que estas palabras, de distinta tradición en Lc/Mt, son objeto de ataque renovado y de interpretación carente de unidad. La formación del círculo de los Doce y esta promesa se sirven de sostén recíproco. Si era intención de Jesús una reivindicación con los Doce sobre el antiguo pueblo de Dios; una reivindicación, seriamente corroborada por su misión, tendrá que explicarse con más facilidad que los Doce, "por el hecho de verse rechazados del judaísmo, son en la tradición cristiana, por su parte, portadores del juicio sobre sí y han tomado parte de manera ordenada en su resultado final" [6]. Sin embargo, no sólo hay que pensar en el judaísmo empírico de la época de Cristo, que sólo abarcaba, 2 $^1/_2$ tribus, sino que hay que extender la función escatológica de los Doce a todo el pueblo de las doce tribus. El pensamiento de la restauración de un Israel ideal podría admitirse; quizá Mt 23, 39 alude a una conversión de Israel en los últimos tiempos, como luego lo dice expresamente Pablo (Rom 11, 25-32). No es probable que "Israel" quiera significar en el logion el nuevo pueblo de Dios, ya que no contamos con otros documentos en que *Jesús* haya hablado ya del "nuevo *Israel*". Es, sin embargo, posible que la Iglesia primitiva lo haya entendido así; pero luego quedaron incluidos dentro de este concepto los fieles del viejo Israel (cfr Apc 7, 4-8; 21, 12; véase para esto el § 25). También es problemático si el "reino" de los Doce, "legado por Jesús", debe ser aplicado en su función judicial sobre las doce tribus de Israel, o debe ser sólo un caso especial del "poder comunitario" absoluto con Cristo.

Al pueblo de los salvados pertenecen también los paganos, tal como aparecen en Mt 8, 11 = Lc 13, 28 (véase asimismo el § 9), y también en Mt 25, 32ss y en el carácter universal

[6] K. H. Rengstorf, en ThWB II, 327, 35ss.

de las parábolas de la cena. En el supuesto de que Jesús haya negado la imagen, entonces en boga de una comunidad futura de salvación, no ha conseguido echar abajo este pensamiento básico. El pueblo de Dios entrará en el reino de Dios tras su purificación de todas sus iniquidades y pecados ante el juicio de Dios (cfr Mt 13, 30 48; 22, 11-13; 25, 32s). Los "elegidos" serán congregados de los cuatro puntos cardinales e introducidos en el reino pleno de Dios (cfr Lc 17, 34s = Mt 24, 40s ; Mc 13, 27 par). La muerte expiatoria de Jesús es de capital importancia, según el plan salvífico de Dios, para la redención de "muchos" (Mc 10, 45; 14, 24), para volver a reunir al pueblo, a la grey dispersa (Mc 14, 27s), a la que, según la convicción cristiana, pertenecen también los gentiles (cfr Jn 11, 51s ; 10, 16s ; 12, 24 32). Lo que la Iglesia primitiva ve más claro en su triunfante misión a los paganos, ya está contenido fundamentalmente en las palabras de Jesús sobre la comunidad escatológica de mesa de los gentiles con los patriarcas judíos (Mt 8, 11 par). Para nosotros es muy importante que Jesús no haya dado nunca de mano al pensamiento de la comunidad soteriológica, precisamente en la predicación del reino escatológico.

Merecen atención especial los textos que hablan de *ciertas diferencias de rango* en el reino futuro de Dios; así Mt 5, 19; 11, 11 (= Lc 7, 28; cfr § 12; 18, 1) (De otro modo piensan Mc 9, 34; Lc 9, 46). El logion Mt 15, 19a prueba ya en la primera parte ("uno de estos mandamientos más pequeños") una formulación judía, rabínica [7], y así la segunda parte se adapta a una actitud del espíritu. Quien enseña desviando, descarriando, es castigado con un lugar inferior en el reino de Dios, pero es de todos modos admitido, y nos recuerda el cuadro del doctor de la Ley, también citado por Mateo, "docto en lo que atañe al reino de Dios" (Mt 13, 52); habrá que aceptar una formulación de Mateo considerando los doctores de la comunidad cristiana. El pensamiento puesto de relieve en 5, 19b, que atañe a la acción, halla su paralelo en

[7] Cfr J. SCHMID a este pasaje; D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 119s ; pero también la acotación de G. DALMAN, *Worte Jesu* I, 94: "Jesús ha pensado de la misma manera en los diversos peldaños entre los participantes en el reino de Dios. Pero el principio en que se funda la subdivisión de estos peldaños no es de los rabinos." Véase, por lo demás, H. SCHÜRMANN en BZ N. F. 4 (1960) 238-250.

Mt 7, 21 (cfr Lc 6, 46). El logion originario de Jesûs, que el evangelista formula e interpreta aquí para los lectores judío-cristianos, habrá expresado que todo el que quiere entrar en el reino de Dios tiene que *cumplir* total y radicalmente la voluntad de Dios.

La petición de los hijos de Zebedeo de los primeros puestos en su reino no se ve desechada en absoluto por Jesús, pero éste hace notar que no es de su incumbencia concederlos, sino que serán dados a quien Dios disponga (Mc 10, 37 40). En el fondo será fácil hallar el pensamiento de la dignidad de mando de los Doce (cfr Lc 22, 29 30b); y así podrá explicarse también la expresión "el más pequeño en el reino de los cielos" (Lc 7, 28 = Mt 11, 11). Parece, por tanto, que Cristo ha conservado, aun para la comunidad de salvación en el reino futuro, la idea de cierta gradación; pero esto acontece—como en todos los testimonios acerca del mundo escatológico—con mucha reserva y plasticidad. Por lo demás, rechaza precisamente el afán de los primeros puestos y pone de relieve la paradoja de que quien (aquí en la tierra) se humilla, será ensalzado un día por Dios (cfr Lc 14, 7-11; 18, 14), y que a la comunidad de discípulos sobre la tierra se le ha impuesto la ley completamente diversa de convertirse en servidora y última de todos, para llegar a ser grande un día (cfr Mc 10, 43s par). La medida se ha desplazado; la misma participación en el reino de Dios es la participación en la "exaltación" a la que tendemos, y que Dios nos tiene reservada.

Ahora surge el problema: ¿En qué relación está la sociedad de discípulos en la tierra, la que forma Jesús, con la sociedad salvífico-escatológica que debe tomar parte en el reino pleno de Dios? ¿Es sólo una preparación para la multitud de los que creen en el mensaje de Cristo y esperan en el reino de Dios o es ya un estadio previo, un anticipo y estructuración que precede a la comunidad perfecta de los bienaventurados? ¿Es fácilmente sensible y recognoscible ya en su existencia terrena y en su actuación el advenimiento actual, aunque sea algo imperfecto, del reino de Dios?

W. G. Kümmel cree que esto último hay que negarlo categóricamente. Le parece claro que "Jesús jamás ha descrito el reino de Dios como actualmente activo en el círculo de sus discípulos y seguidores"; que el círculo de los Doce "no es el núcleo del pueblo de Dios" [8]. Esto está íntimamente relacionado con su tesis de que "Jesús no ha dicho o dado

[8] *Jesus und die Anfänge der Kirche:* StTh 7 (1953) 1-27; aquí 4 y 7.

quiera uno referirse a las palabras de la "misión", tan atacadas por la crítica, y que expresan esto con tanta claridad [12], textos como Lc 12, 11s = Mt 10, 19s (cfr Mc 13, 11; Lc 21, 14s) suponen no sólo una acción misionera entre los judíos, sino también un anuncio de la asistencia del Espíritu Santo o de Jesús [13]. ¿Es que no puede verse con claridad nada del poder actual de la basileia?

W. G. Kümmel debió bosquejar un cuadro insuficiente de la comunidad de discípulos, tal como la pensó Jesús después de su despedida. "Por supuesto que Jesús ha contado con que los discípulos se habían de reunir sin El al banquete común (Mc 14, 25); Jesús ha contado con que, tras abandonar sus discípulos, serían perseguidos y sufrirían (Lc 17, 22; Mc 10, 28; Mc 8, 34); y Jesús sabe con absoluta certeza que los discípulos tendrán que esperar su venida (Mc 13, 33-36; Lc 12, 36-38). Pero todo esto no significa en modo alguno que Jesús contara con una fusión formada por los discípulos con una *comunidad peculiar*" [14]. ¿Celebrarían éstos la memoria de Cristo como un círculo esotérico, y esperarían su aparición y la manifestación de su poder? Supone una limitación del problema fijarse solamente en si los discípulos, en vida de Jesús, eran un *grupo cerrado,* el núcleo de una *comunidad separada* [15]. La intención de Jesús se extendía a todo Israel, incluso mirando al futuro, no a una comunidad al lado o fuera de Israel, sino siempre enfocada hacia el pueblo de Dios como tal. No es extraño que fueran vivas las fronteras de aquellos que siguieron su llamamiento. Tampoco el "rebañito" restante necesita ser por eso un grupo cerrado. La muchedumbre de predicadores podía igualmente, y a pesar de la situación privilegiada de los Doce, ser mayor y ya no crecer más (la misión de los setenta, según Lc 10, lleva consigo problemas peculiares). Tratamos sólo de conocer en su verdadero carácter la comunidad que se va formando en torno a Jesús, el verdadero carácter de la comunidad querida por El. Si, a pesar de la intención de Jesús, de mover a todo el antiguo pueblo

12 Mt. 10, 16 = Lc 10, 3; Mt 10, 40 par; Lc 10, 16; Jn 13, 20. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* 152s piensa que éstas son formaciones comunitarias, porque en ellas habla el Resucitado; quizá palabras judías transformadas.

13 C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1947, 130-132, tiene a Lc 21, 14s por la forma originaria del logion (?); la sustitución por el Espíritu Santo se remonta a la comunidad que, entre tanto, ya ha experimentado la infusión del Espíritu.

14 StTh 7 (1953) 15s.

15 Ibid 4s y 16.

de Dios a adherirse a El, luego se originó una comunidad de Israel y sobre Israel, y luego más tarde entró en competencia con la parte principal, no creyente, del judaísmo de entonces, surge un problema de evolución real, del progreso de la historia salvífica. ¿No pudo Jesús prever esta evolución en su enajenamiento progresivo frente al pueblo y considerarla desde este momento como una necesidad de la historia salvífica? El tan famoso y discutido texto de Mt 16, 18s no hay que colocarlo, por otra parte, antes de este estadio evolutivo, ni antes del "balance" de Cesarea de Filipo, sino, preferiblemente, más tarde [16]. ¿Resultaría imposible, en circunstancias en que el pueblo antiguo de Dios había renunciado a la imitación, al seguimiento, que Cristo quisiera fundar su "comunidad" de modo distinto? Sólo hay que comprender que El con "su comunidad" no pretendía más que el pueblo de Dios: prepararle para el reino futuro [17].

En el supuesto (cuyo fundamento vamos a seguir investigando) de que Mt 16, 18 lo hallemos en boca de Jesús y precisamente tras la negativa del elemento masivo principal de los judíos, es posible que estas palabras adquieran un gran sentido e importancia para las relaciones de la comunidad de creyentes de Jesús con el reino de Dios y con el reino venidero. Sólo bajo este punto de vista vamos a considerarlas aquí. Jesús quiere dar a Simón Pedro "las llaves del reino de los cielos" (v 19a). ¿Se alude con esta basileia a un reino pleno de Dios, presente o futuro? Sólo lo último puede ser el caso que nos ocupa; en favor suyo habla, sobre todo, la imagen de las llaves, que en general significa la transmisión de poderes (cfr ya Is 22, 22), pero aquí significa en particular la entrada en el reino de Dios, la participación en la plenitud del reino

[16] Cfr A. VÖGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BZ NF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.

[17] Por lo que hace al concepto de ἐκκλησία = asamblea de Dios, en qué palabra hebrea o aramea pueda fundarse, cfr K. L. SCHMIDT en ThWB III, 528-530; C. MICHEL, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde*, Göttingen 1941, 5-26 (con un estudio especial del escrito de Damasco); O. BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957) 49-77, especialmente 57-59 (sobre los textos de Qumran). Es digna de consideración la afirmación siguiente: "Los distintivos personales de la secta de Qumran סוד y עדה pueden, por tanto, designar a una comunidad bien determinada ya desde sus principios y enfocada a un fin, concretamente la comunidad escatológica de los Elegidos de Dios. Esto mismo encierra también el concepto de ἐκκλησία en el NT y sobre todo en Mt 16, 18" (58). Véase además H. KOSMALA, *Hebräer - Essener - Christen*, Leiden 1959, 62-68.

de Dios. Esto se desprende de Mt 23, 13 donde Jesús echa en cara a los escribas y fariseos el hecho de cerrar a los hombres las puertas del reino de Dios: ni entran ellos ni dejan entrar a los demás.

Este logion pertenece, por tanto, a los "proverbios de admisión", que hay que relacionar de conjunto con el reino futuro (cfr §§ 7 y 14). También el judaísmo participaría en la meta salvífica del "siglo futuro"; el camino para llegar a ella era el fiel cumplimiento de la ley de Dios, y los escribas, como sus intérpretes oficiales, tenían la gran responsabilidad de ser los indicadores del camino. Pero Jesús les echa en cara el hecho de que por sus equivocadas interpretaciones legalistas y por su conducta entorpecían más bien el camino a los demás. Lucas habla en el texto paralelo (11, 52) de la "llave del conocimiento"; probablemente τῆς γνώσεως es un genitivo de aposición: llave del reino de los cielos *que consiste en el conocimiento. Esto habría que decir con respecto* a la doctrina de la Ley; de hecho se trata no sólo del conocimiento, ya que los escribas, con sus resoluciones, partiendo de la Ley, entendían simultáneamente el destino salvífico [18]. Que las llaves significan poder absoluto lo indican asimismo las palabras empleadas por Cristo en el Apc 3, 7; posee el poder mesiánico de abrir y cerrar la casa de Dios del fin de los tiempos (= el reino de Dios). Pero en Mt 16, 19a transfiere Jesús tal poder a Simón Pedro por lo que hace a su actuación en la tierra.

El discípulo señalado con esta distinción no queda, pues, constituido ni portero de la Iglesia (cfr v 18), ni de los "cielos" (cfr v 19b), sino plenipotenciario de la admisión en el reino futuro de Dios. Así se cita al mismo tiempo el objeto de toda la declaración solemne de Jesús: sigue la fundación de la comunidad de Jesús, indestructible ante los poderes de la muerte, sobre la roca de Pedro, para que los hombres puedan entrar en el reino de los cielos. En marcado contraste con los escribas, Pedro tendría la posibilidad y facultad de poder conducir de hecho a los hombres al reino de Dios. El sentido y la tarea de la comunidad de Jesús, de la comunidad mesiánica de Dios cimentada sobre la roca de Pedro, consiste en

[18] Cfr J. JEREMIAS, Art. κλείς: ThWB III, 743-753; más detalles en 750, 11-27; aportaciones rabínicas también en BILLERBECK I, 736 s.

entrar un día, como comunidad perfecta de salvación, en el reino de Dios. "Pedro debe guiar al pueblo de Dios al reino de la resurrección" [19].

Los plenos poderes investidos bajo la imagen de las llaves se explican a continuación (v 19c) como poder de "atar y desatar". Sin meternos a fondo en la larga discusión sobre este giro lingüístico, baste ahora dar por bien sentados, entre otras cosas, no sólo una autoridad docente, sino un poder organizador y judicial, que se muestra como una función soteriológica peculiar, aunque no exclusiva, en el perdón de los pecados [20]. En esto es Jn 20, 23 una aplicación e interpretación legítima de la promesa segura y autoritativa hecha a Pedro (Mt 16, 19) o también a los otros apóstoles del círculo de los Doce (Mt 18, 18). Partiendo del hecho de que Pedro (que es nombrado sólo por la promesa que se le hace en Mt 16, 18) puede "atar" y "desatar" de modo que el mismo Dios reconozca sus decisiones ("en el cielo" = por Dios), puede asimismo procurar al pueblo de los salvados la entrada en el reino de Dios. Este poder así formulado atañe "a la evangelización autoritaria y a la comunicación de la salud del reino de Dios", y abarca "su actuación proclamadora y docente, ordenadora y obligadora, la gracia y el juicio" [21]. El perdón de los pecados cobra, por eso, un valor extraordinario. También es la actuación de Jesús en ésta la primera acción escatológica, una señal del reino de Dios que ya ha empezado, una prueba de la presencia activa del reino de Dios. Jesús transmite esta plenitud de poderes a Pedro y a los apóstoles y hace posible de este modo la eficacia ulterior de las energías salvífico-escatológicas. De la doble formulación (atar y desatar, retener y perdonar) sacamos en consecuencia que aquí se trata de una auténtica posibilidad de decisión, de una función judicial [22].

19 O. CULLMANN, *Petrus, Jünger - Apostel - Martyrer*, Zürich 1952, 229.

20 Cfr F. BÜCHSEL, en ThWB II, 59s ; J. JEREMIAS, Ibid III, 750s.

21 A. VÖGTLE, en LThK ²II (1958) 480-482, detalles en 482.

22 JEREMIAS en ThWB 750, 35-38 opina que la solución reservada por Dios = = absolución, sólo tendrá lugar en el juicio final; pero esta interpretación no es convincente. Cfr por el contrario, A. OEPKE, *Der Herrnspruch über die Kirche*

A esta concepción se aviene también la segunda cita de ἐκκλησία en Mt 18, 17. El fallo amenaza al hermano delincuente que no atiende a los consejos personales, ni al aviso de dos o tres testigos, ni siquiera a la corrección de la comunidad, con la exclusión de la misma (en una formulación incomprensible a los judíos). En el fondo late, como lo muestra el v 18 [23], el pensamiento del refrendo acreditativo de esta resolución por parte de Dios; este pecador obstinado se ve alejado de la comunidad salvífica a quien ha sido hecha la promesa de participar en el reino futuro de Dios.

Mediante la fundación de la ἐκκλησία sobre Simón Pedro, y la promesa de su imbatibilidad, queda bien sentado que Jesús no piensa en la comunidad terrena (el pueblo de Dios en peregrinación) ni en la plena comunidad escatológica. Hay que distinguir entre ambas "comunidades", como si se añadieran en el juicio al pueblo de salvados de la perfecta basileia, otros hombres que no conocieron a Jesús sobre la tierra (cfr Mt 25, 34-40), que, por consiguiente, no fueron manifiestamente miembros de su comunidad mesiánica visible y que, por otra parte, son excluidos los miembros no probados y los indignos (cfr Mt 7, 22s ; además. Lc 13, 26s ; Mt 13, 24-30 36-43 47-50; 22, 11-13, de todos modos, según el modo peculiar de entenderlos en la antigua Iglesia). Las promesas de Jesús están absolutamente formuladas ante todo en las sentencias de admisión (cfr Mt 7, 21). Igualmente queda supuesta como regla general que los aspirantes al reino de Dios pertenecen a la comunidad terrena de Jesús.

¿Qué consecuencias se sacan de todo esto para la relación del reino de Dios con la Ekklesía? Estas: 1.ª Reino de Dios y comunidad terrena de Jesús no son idénticos, pero tampoco carecen de relaciones mutuas. Si el reino escatológico ya estaba presente en la vida y obra de Jesús y aparecerá con su poder y gloria en la parusía, entonces participa la comunidad por El fundada, a causa de su vinculación a Jesús, de las fuerzas salvíficas presentes y de las promesas para el futuro. —

Mt 16, 17-19: StTh 2 (1958) 110-165, aquí 163s : "El sentido es, pues, sencillo; la decisión humana es reconocida en última instancia como lógica, sin tener en cuenta para nada si esto tiene lugar en el siglo actual o en el futuro."

[23] En cuanto a la vinculación de ambos logia, cfr J. SCHMID, comentando este pasaje.

2.ª La comunidad de Jesús adquiere sentido, ante todo, de su ordenación al reino futuro, se convertirá un día en la sociedad divina de la basileia perfecta, claro que sólo tras la prueba y separación en el juicio. La Ekklesía es la sociedad de los aspirantes al reino de Dios, el "estadio previo a la βασιλεία porque sus miembros cuentan con la promesa de la participación en el reino de Dios, si es que perseveran hasta el fin" [24]. — 3.ª Las fuerzas del reino presente de Dios actúan en la comunidad de Jesús igual que en El y es evidente que lo hacen por razón de los poderes de que Cristo ha investido a los apóstoles, en especial a Pedro. Predicación y plenos poderes de perdonar, palabra y espíritu de Dios: todo esto les fue conferido, y el desprecio de la salud que ofrecen aboca a la exclusión del reino futuro de Dios. Quizá se pueda incluso decir que en su pleno poder judicial aquí en la tierra se refleja algo de su futuro oficio judicial (cfr Mt 19, 28). — 4.ª Jesús asegura a su comunidad, fundada sobre la roca de Pedro, "que las puertas del hades", es decir, los poderes de la muerte no prevalecerán contra ella. Esto significa que subsistirá hasta el advenimiento del reino cósmico de Dios. Ella, por su parte, tiene que luchar, llena de la virtud del reino de Dios, contra los poderes del mal, contra Satán y sus satélites (cfr Lc 10, 19; 22, 31s), y tendrá que sufrir opresión y persecuciones, en concreto en la época que precede al fin. Ella es una *ecclesia militans et pressa,* es una *ecclesia crucis.* — 5.ª La pertenencia a esta sociedad divino-escatológica no garantiza la admisión en el reino futuro; los miembros que pertenecen a ella deben más bien conservarse en el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios (Mt 7, 21), en la constancia, en las pruebas y miserias escatológicas (Mc 13, 12s par; Lc 14, 27 par) hasta el martirio (Mc 8, 35 par), en la imitación de Jesús (Mc 8, 34 par; Lc 14, 27 par) y en la confesión de ese Jesús (Mc 8, 38 par). — 6.ª El pensamiento básico que une el presente y el futuro tenía que ser el del pueblo escatológico de Dios; este *pueblo de Dios* está

[24] J. JEREMIAS, en ThWB 750, nota 70.

conceptuado ahora como en una concentración, en otras palabras, como disperso, como desparramado de nuevo por el mundo, como rebaño de Dios, que sigue siendo pueblo suyo, sobre el que sigue ejerciendo su dominio. La Ekklesía es el lugar de reunión de los elegidos (ἐκλεκτοί) que están sometidos aún a las impugnaciones terrenas. Sigue siendo el rebaño del pastor mesiánico, Jesús, que se arracima en torno de El no sólo por mandato de Dios (cfr Mc 6, 34; 14, 28), sino que incluso ha dado su vida por él (cfr Lc 22, 20; Mc 14, 24; Jn 10, 11).

Cotejemos brevemente con este resultado, ya presumible al menos parcialmente, algunas respuestas que se han dado sobre la relación "Iglesia y reino de Dios" por parte de católicos y protestantes. No faltan entre estos últimos algunos teólogos que han llegado a conclusiones parecidas. Partiendo del reconocimiento fundamental de la autenticidad de Mt 16, 18s, conceden la fundación de una "Iglesia" visible o de una "sociedad" que tratan de comprender poniendo como base la idea de pueblo de Dios. F. M. Braun habla de un "nuevo consentimiento" y podemos remitirnos al cuadro por él trazado [25]. Mayor énfasis ponen estos protestantes en el hecho de que la Iglesia de Jesús es en este siglo una *ecclesia militans et pressa;* pero también hace esto mismo el católico R. Grosche [26]. En la distinción fundamental de ambas dimensiones y de sus relaciones mutuas, católicos y protestantes tienen muchos puntos de contacto; las desviaciones tienen lugar al tratar de la estructura y constitución de la Iglesia (Primado, sucesión, etc., temas que están fuera del alcance de este estudio). Si tratamos de concretar más las relaciones mutuas entre la Iglesia (actual) y el reino de Dios, los teólogos católicos muestran aún mucha inseguridad en la formulación. R. Grosche pone de relieve el carácter puramente sobrenatural del reino de Dios;

[25] *Neues Licht auf die Kirche* 93-102 (haciendo referencia especial a Kattenbusch, K. L. Schmidt, G. Gloege, W. Michaelis, H. D. Wendland, A. Fridrichsen, F. J. Leenhardt, O. Cullmann, W. A. Visser't Hooft). Habría que añadir además aquí los teólogos suecos, quienes, en su libro en colaboración *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951) tratan este tema (entre ellos G. LINDESKOG, *Gottesreich und Kirche im Neuen Testament* 145-157). Véase también O. MICHEL, L. c. 26-30, especialmente 30: "La fundación de la Iglesia sólo puede considerarse como una corroboración ulterior y una testificación del reino futuro y presente de Dios; sólo a través de la actualidad comunitaria se manifiestan después del Viernes Santo y de Pascua las fuerzas del reino de los cielos; y la presencia carismática del reino de Dios se perfecciona y llega a su apogeo en la comunidad; ambas dimensiones están inmediatamente concatenadas y confluyen en el futuro de Jesucristo."

[26] *Reich Gottes und Kirche* 68.

previene del peligro de hacer "del reino de Dios un reino de los hombres" [27]. Bajo este punto de vista es dudoso denominar a la Iglesia "portadora del reino de Dios" [28] o una "manifestación del reino de Dios" [29]. Si se pretende propugnar la "presencia esencial" del reino de Dios en la Iglesia [30], este deseo se verá colmado al apreciar la presencia de las fuerzas y bienes salvíficos en sentido bíblico. Sólo que el reino de Dios no se halla vinculado a la Iglesia hasta el punto de que ésta pueda denominarse "estructura actual del reino de Dios" [31]; pues también esto parece incluir una mixtificación con la historia terrena de la Iglesia. El reino de Dios como tal no tiene organización alguna ni está sometido a evolución; tampoco abarca a justos y pecadores, ni depende en modo alguno de factores humanos y terrenos. No es "edificado" ni llevado a su fin por el hombre. Pero esto puede decirse también de la Iglesia y de su forma fenomenológica actual. Si hay que designar o no a la Iglesia como "órgano" del reino de Dios o cosa por el estilo, se verá claro cuando estudiemos la situación posterior a la pascual, por lo que hace a la historia salvífica y a la revelación (cfr III Parte).

Con toda claridad y belleza se nos presentan estas relaciones de Iglesia y basileia en la plegaria de la Didaché: "Acuérdate, Señor, de tu Iglesia; de guardarla de todo mal y de colmarla de tu amor, y de conducirla, desde los cuatro puntos cardinales, a ella, a la Santificada, a tu Reino, al que le has preparado" (10, 5).

27 Ibid 46.

28 M. MEINERTZ, *Theologie des NT* I, 70.

29 V. SCHURR, Paulus 23 (1951) 25.

30 Ibid 23

31 E. WALTER, *Das Kommen des Herrn* II, 43; recogido por V. SCHURR, L. c. 25. F. M. BRAUN ensaya un destino dialéctico: "La Iglesia en tanto es reino en cuanto que, en este mundo, se halla empapada de la virtud del reino y enfocada con todo su ser al reino futuro de la gloria y a la plenitud. Y por el contrario: El reino en tanto es la Iglesia en cuanto se expande en la comunidad de los fieles principal y normalmente—aunque no de un modo exclusivo—la virtud del reino que Jesús ha causado en la estructura del espíritu, de la gracia y de la vida eterna" (L. c. 153). También puede dar lugar a falsas interpretaciones esta formulación "recíproca".

18. El significado de reino de Dios en la comunidad salvífica de Jesús

Con mucha frecuencia se ha dicho ya de pasada que también el reino de Dios tiene gran importancia para comprender la comunidad de Jesús. La Ekklesía se sabe fundada para admitir en su seno a los escogidos (ἐκλεκτοί) y para llevarlos al reino de la gloria. Repetidas veces se hizo referencia a textos en que se trasluce el interés de la primitiva Iglesia en las palabras de Jesús, relacionadas con el reino de Dios. No es casualidad que tales observaciones se hallen empleadas preferentemente (si no de modo exclusivo) en el evangelio de Mateo, pues éste se manifiesta más decididamente como evangelio "eclesial" que los otros dos sinópticos (cfr expresamente ambos pasajes de ἐκκλησία) (y agradece precisamente a esta circunstancia la alta estimación en que le tiene la Iglesia)[32]. Merece la pena seguir estudiando el asunto del primer evangelista. ¿Cómo ha obtenido la Iglesia primitiva su existencia, su esencia y sus tareas bajo el pensamiento de la basileia?

Surgen, en el *primer grupo,* algunos textos en los que el *carácter de intimación moral* del reino de Dios manifiesta su fecundidad en cuanto a la parenesis eclesial. Todo el sermón de la montaña aparece, según Mt 5-7, como la nueva ley de Cristo, que tiene que cumplirse si se pretende conquistar el reino de Dios. Ya las bienaventuranzas, a través del primero y último macarismos (5, 3 10), acogidos al pensamiento de la basileia, son, según la redacción de Mateo—distinta de la de

[32] Cfr E. MASSAUX, *L'influence de L'Évangile de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant s. Irénée,* Löwen, 1950. Para lo que sigue, cfr también G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche;* además W. TRILLING, *Das wahre Israel* 78-137.

Lucas—una tabla de posturas básicas de tipo moral para los que esperan el reino de Dios (cfr sobre todo Lc 6 donde faltan las bienaventuranzas de los misericordiosos, limpios de corazón y pacíficos). Si fijamos la atención en las "sentencias de entrada", nos encontramos en Mt 7, 13s con un logion que, en parangón con Lc 13, 23s, ha sufrido una ampliación característica. Según el texto de Lucas, que con seguridad es el originario, el logion aconseja un esfuerzo extraordinario sólo bajo el símil de la puerta estrecha; Mateo establece la doctrina de los dos caminos, que es de origen judío, pero que fue incorporada por la parenesis cristiana (Didaché, 1-5; Bernabé, 18). La predicación de la basileia permitió un empleo fructífero de ella: un camino ancho, recorrido por muchos, conduce a la perdición; un camino estrecho, que pocos pisan, lleva a la vida = (al reino de Dios).

En el Rollo de la Disciplina de la comunidad de Qumran se pone el énfasis en la *elección* de uno de los dos caminos. Los hijos de la justicia recorren el camino de la luz, los hijos de la perdición van por el de las tinieblas (1QS III, 20s). Por supuesto, que los "ángeles de las tinieblas" y todos los "espíritus de su suerte" tratan de descaminar a los hijos de la justicia; pero el "Dios de Israel" y el "ángel de su verdad" ayudan a todos los hijos de la luz (III, 22-25). Parece que también la Iglesia primitiva pensó en el número de los escogidos (véase la introducción en Lc 13, 23); pero el llamamiento moral de Jesús a través del mensaje de la basileia ha puesto cortapisas a esta cuestión apocalíptica (cfr 4 Esdr 7, 51ss ; Bar sir 75, 6; Apoc Abrah 29, 17).

Las palabras de Jesús en Lc 6, 46 sobre los que claman "Señor, Señor", transmitidas como un aviso a los oyentes de entonces, se convierten en una sentencia de entrada de tipo general: no hay duda que en ella entra en cuenta la comunidad cristiana. No basta la invocación de Jesús si no va acompañada de la actuación personal y de una recta actitud moral. Del mismo modo no sólo hay que apelar al Señor y a la vinculación que con El tenemos: el logion siguiente, que describe una *escena* escatológica, testimoniado en Lc 13, 26s, discrepando luego como palabras de Jesús a sus coetáneos que co-

mían y bebían y asistían a sus conferencias doctrinales, está contada por Mateo a la medida de sus lectores cristianos: los profetas y taumaturgos cristianos que apelan en nombre de Jesús a sus acciones extraordinarias serán rechazados por el juez escatológico como malvados, caso de adoptar personalmente una postura de recusación moral.

Ya hemos estudiado (cfr § 13) el "empleo" de parábolas como la del sembrador, de la cizaña entre el trigo, de la red barredera, que realizan una transposición de la situación evangelizadora en la vida de Jesús a las condiciones y circunstancias del cristianismo antiguo. Quizá las amenazas contra los escandalosos (Mt 18, 6s ; frente a esto véase Lc 17, 1s.; Mc 9, 42) según la intención del evangelista vayan dirigidas contra los miembros corrompidos y corruptores de la comunidad. El hombre sin vestido nupcial (= recién lavado), que es expulsado del banquete de bodas, es tal vez un aviso a los hombres que afluyen a la Iglesia sin mostrarse dignos de su vocación (¡bautismo!). La vinculación de ambas parábolas: el banquete y el vestido nupcial (Mt 22, 1-10 11-14) bien puede ser de factura del evangelista (o de la tradición eclesiástica que la ha empleado), ya que en la invitación a las bodas no se trata originariamente de una entrada en la Iglesia, sino de la vocación al reino futuro de Dios. De todos modos originariamente esta parábola del vestido nupcial ha supuesto asimismo en sus orígenes las condiciones morales que deben adornar a los que esperan en el reino de Dios.

Consiguientemente resulta fácil adivinar que Mateo piensa en los hermanos cristianos, en los "cohermanos" de la comunidad de Jesús; allí donde éste habla de los "hermanos" = = compoblanos (con acento religioso) piensa inmediatamente en los hermanos cristianos, en los "cohermanos" de la comunidad de Jesús (cfr Mt 5, 22s 24; 7, 3-5; 18, 21 35; cotéjese con el v 15), un asunto que se justifica mediante las palabras de Jesús sobre sus parientes "espirituales" (Mc 3, 33-35 par). De aquí derivan consejos bien serios y concretos sobre el amor fraterno, la reconciliación y disposición de perdonar, no fal-

tándole nada por lo que a amenazas escatológicas se refiere (Mt 18, 35).

En un *segundo grupo* pone la primitiva Iglesia ante los ojos de los *jefes de la comunidad* su responsabilidad, todo ello bajo la idea de basileia. El texto de Mt 18, 1-20, designado mayormente como una "regla comunitaria", podría ser una recopilación hecha principalmente bajo este punto de vista. Del incidente que recoge la disputa de los apóstoles en su ambición de los primeros puestos (vv 1-3) saca (v 14) la consecuencia, que en esta forma sólo hallamos en Mt: "En verdad os digo que quien se humilla como este niño será el mayor en el reino de los cielos", bajo el influjo evidente de las palabras "Quien se ensalza será humillado (por Dios) y quien se humilla será ensalzado (por Dios) (Mt 23, 12; cfr Lc 14, 11; 18, 14).

Mt 23, 8-12 nos permite adentrarnos también en este procedimiento del evangelista. Los ataques originarios de Jesús contra el orgullo de los doctores de la Ley se convierten en aviso para los doctores cristianos (v 8) y para los catequistas (v 10), para fomentar los buenos sentimientos de fraternidad (v 8 al final: "Todos vosotros sois hermanos"). Con esto enlaza la sentencia de "el más grande debe ser el servidor de todos" (v 11; cfr Mc 9, 35; 10, 43 par) que seguramente tiene su origen en la instrucción de los apóstoles y el otro logion de la soberbia y de la humildad (v 12).

El pensamiento del reino de Dios se convierte aquí en un motivo. Ya la cuestión introductoria suena así en Mt 18, 1: "¿Quién es el más grande en el *reino de los cielos?*", mientras que, según Mc 9, 34 = Lc 9, 46, los apóstoles sólo discuten sobre quién de ellos (en el colegio apostólico actual) es el mayor. Mateo ha entendido la discusión terrena sobre el rango superior como un problema de puestos de preferencia en el reino de Dios (cfr Mc 10, 37 par), señal quizá de que la comunidad de los apóstoles sobre la tierra era para él un estado previo a la comunidad perfecta del reino de Dios. Luego es entendido bien el pensamiento paradójico de Jesús de que en esta escuela elemental el que quiera ser señor tiene que servir a los de-

más. Parece, además, que Lucas ha tenido muy en cuenta otra "situación vital" en la Iglesia primitiva en cuanto a la proximidad más concreta, al entablar de nuevo, con fuerza inusitada, esta cuestión de rango en la sala de la última cena. Las palabras sobre los poderosos de la tierra que dominan los pueblos nos han sido transmitidas por Mc 10, 42 = Mt 20, 25 en conexión con la perícopa de los hijos del Zebedeo; Lucas la combina con la respuesta de Jesús en la (primera) disputa sobre el primer puesto (22, 26; cfr 9, 48b en otra redacción), pero añade un inciso que se ha aducido especialmente sobre la comunidad de mesa: "Pues, ¿quién es mayor, el que se recuesta a la mesa, o el que sirve? ¿No es el que está recostado a ella? Pero yo estoy entre vosotros como un servidor" (v 27). ¿No será esto una advertencia a los dirigentes, para ejercitar el amor a los pobres en los ágapes comunitarios cristianos? [33].

A través de Mt 18 la parábola de la oveja perdida se nos antoja aleccionadora. Según Lc 15, 4-7, Jesús justifica con ella el mensaje de Dios a los pecadores; en Mt 18, 11-14 se convierte la parábola en un aviso a los dirigentes con auténtica preocupación pastoral por los "pequeñuelos", es decir, por los miembros insignificantes y débiles de la comunidad.

Tenemos también, por otra parte, diversos signos de que las palabras de Jesús van especialmente encaminadas a los dirigentes. La imagen del siervo esperando a su dueño que retorna de un banquete (cfr Mc 13, 34) se emplea para avisar especialmente a los discípulos (cfr Lc 12, 41); la colección de parábolas y dichos en Lucas culmina en la parábola del jefe de los siervos a quien se le confía la vigilancia (Lc 12, 42-46; cfr Mt 24, 45-51) a la que Lucas añade todavía una ampliación sobre la culpabilidad mayor o menor de tal vigilante (vv 47s). En la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30; cfr Lc 19, 12-27) vuelve a surgir en Mt la idea de basileia, ya que los siervos fieles tomarán parte en el gozo del banquete de su señor (vv 21 y 23; por el contrario, Lc se aparta con el texto narrativo

[33] Cfr. H. SCHÜRMANN, *Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1955. 74s.

(¿originariamente autónomo?) de los "pretendientes a la corona" hacia el Cristo de la parusía. El tercer evangelio ha hecho de la sentencia de los guías ciegos, adicionando un verso, un toque preventivo para los discípulos (6, 39s ; cfr Mt 15, 14), así como el símil de la levadura (Lc 12, 1) está relacionado en él con los sentimientos más profundos del predicador (cfr vv 2-3).

En un *tercer grupo* de textos fija su atención la Iglesia primitiva al planear la *conquista de los gentiles*. Según la gran profecía de Jesús, Mt 8, 11 = Lc 13, 29, esta Iglesia no ha considerado falto de fundamento reconocer una y otra vez esta promesa de su Señor en múltiples rasgos metafóricos, que en principio sólo pertenecían al campo de la estética. La parábola del banquete regio de bodas (Mt 22, 1-10), o la del gran convite (Lc 14, 16-24) tiene que haber sido—como lo da a entender el cotejo entre Mt y Lc una narración temprana, de modo que fuera bien clara la perspectiva por lo que hace a la vocación de los gentiles.

Todo esto puede apreciarse en ambas redacciones, pero de distinto modo. Mateo describe en primer lugar el juicio contra los primeros citados, según lo da a entender, referido a los judíos, es decir, a los dirigentes, cuya ciudad queda reducida a llamas (v 7); luego pensará en los gentiles al tratar de los candidatos suplentes que halla en las "encrucijadas". En Lucas hallamos representada en los pobres de la ciudad (v 21) la contraposición al elemento preferido: a los primeros invitados, y se les enumera del mismo modo que en el v 13, donde Jesús aconseja ejercer la hospitalidad no con los ricos, sino precisamente "con los pobres, mendigos, cojos y ciegos". El evangelista se considera aquí como el portavoz del llamamiento salvífico de Jesús a los pobres y desvalidos (cfr Lc 6, 20ss). A continuación se despacha otro mensajero para buscar más invitados por los caminos y los suburbios de la ciudad, y en este segundo grupo de suplentes sólo puede pensar Lucas en los gentiles. No necesitamos aquí plantear el problema de la intención primaria de Jesús: la Iglesia primitiva ha tenido, de todos modos, por justificada tal interpretación por lo que hace a esta situación evangélica.

Lo mismo acontece con la parábola de los viñadores per-

versos, cuya tradición vemos en los tres sinópticos (Mc 12, 1-2; Lc 20, 9-19; Mt 21, 33-46). En esta parábola tan discutida[34], sólo nos interesa saber cuándo dirigió la Iglesia primitiva su mirada a los gentiles. Esto tiene claramente lugar en un verso extraordinario de Mateo, tan universal a pesar de su círculo de lectores judío-cristianos: "Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos" (21, 43). El sentido es claro. Se rechaza al antiguo pueblo de Dios por su actitud de negativa frente al enviado de Dios (¡sólo en Mateo está en plural! Los "siervos" son evidentemente los profetas) y por último, también frente al "Hijo". En lugar de este pueblo antiguo, surge un "pueblo nuevo", el nuevo Israel, al que pertenecen también los gentiles. Lo único que nos llama la atención es el modo de expresarlo y el concepto de "reino de Dios" que late en el fondo.

"Quitar el reino de Dios" es un giro peculiar del N. T. y lleva consigo la idea de la basileia como una dimensión ya existente en la historia de Israel, idea que se opone al concepto *escatológico* de basileia que, por otra parte, es general en los evangelios (cfr § 7). Ya conocemos la opinión judío-rabínica (cfr § 5) de que en tiempos pasados el "reino" era privativo de Israel, pero les fue "quitado" una vez que pecaron, y "les fue dado a los pueblos" (Midr Est 1, 2). Claro que aquí no se habla del reino de Dios, pero el poderío terreno-político de Israel está íntimamente vinculado a Dios. Parece que este verso está influido de tal expresión y modo de pensar que luego se ha trasladado directamente al plano del "reino de Dios". La expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, rara en Mateo (en su lugar nos encontramos con τῶν οὐρανῶν) aconseja pensar ya en una formulación aceptada por Mateo (¿de círculos judío-cristianos?). Esto mismo nos recuerda la interpretación de la parábola de cizaña (cfr § 13). Estrictamente no se debería equiparar la basileia con la viña, ya que ésta representa de por sí al pueblo de Israel (los malos viñadores, por tanto, son sus dirigentes); pero tales inexac-

[34] Se atienen firmemente a la autenticidad (a pesar de las reelaboraciones), además de los exegetas católicos, J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 59-65; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* 249; V. TAYLOR, *Jesus and his Sacrifice*, London 1937 (reimpresión 1955) 106-108; el mismo, *The Gospel acc. to St. Mark* 472s; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn* 170s.; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu* 113-125.

titudes tienen lugar en una interpretación "dada". El pensamiento expresado en Mt 21, 43 no puede pretermitir a Jesús; también, según Mt 8, 12, confluirán los pueblos y pedirán su parte en el reino de Dios, mientras "los hijos del reino" (en Lc 13, 28: "vosotros"), los judíos incrédulos, serán excluidos de él.

La tendencia misional de la Iglesia primitiva es fácilmente recognoscible incluso en los detalles más nimios. Al interpretar la parábola de la cizaña se dice en Mt 13, 38: El campo en que se desparrama la semilla es el mundo. Al emplear Lc el símil de la luz sobre el candelabro quizá pretende aludir a la conquista de los gentiles. En los dos lugares en que la emplea (8, 16; 11, 33) es de suma importancia que *los que entran* vean la luz. Quizá haya comprendido Mateo que necesita el pensamiento de basileia para sus afanes misionales cuando, al verter el contenido del logion Mc 13, 10, habla expresamente del "evangelio del reino" (24, 14; cfr 4 23; 9, 35; 13, 19).

Un *cuarto grupo* muestra el gran interés de la naciente Iglesia en la parusía del Señor, mediante la cual aparecerá el reino de Dios con poder. Esta parusía reviste de modo especial el carácter parenético de Jesús ("¡Estad alerta! ¡Velad!"), pero al mismo tiempo parece que reflexiona en su especial situación histórico-salvífica.

Evitamos intencionadamente la expresión "retraso de la parusía", ya que supone probado lo que antes había que probar, es decir, que Jesús señaló la cronología de la parusía para un futuro próximo (cfr § 16). Pero también en la exclusión de la tesis del "escatologismo consiguiente" podemos ver si la Iglesia, que deseó ardientemente ("Maranatha!") la venida del Señor y vio cómo transcurría el tiempo, no ha podido ver en la estructura de la tradición una consideración retrospectiva sobre su situación. Este sería el caso concreto de Lucas.

En algunas parábolas ha puesto la Iglesia naciente, partiendo de su expectación de la parusía, un fuerte acento cristológico. Así, por ejemplo, en la parábola del ladrón nocturno (Lc 22, 39 = Mt 24, 43), que en general pretende ser un aviso

para la vigilancia escatológica, ha pensado en el Cristo de la parusía (cfr Act 3, 3; 16, 15), e igualmente ha hecho ver en la parábola de las minas al pretendiente a la corona, que viaja por lejanos países para conquistar honras y dignidad reales, mucho más claramente que al Señor esperado por la misma Iglesia (Lc 19, 12-27)[35]. Si observamos el encuadramiento del v 11, los discípulos de Jesús creían que el reino de Dios haría su aparición en la ciudad santa cuando a ella se acercaban; pero la Iglesia naciente ha podido deducir de la parábola esta consecuencia: el reino de Dios que Jesús viene a fundar sigue siendo todavía un acontecimiento futuro, puesto que el pretendiente al trono se halla recorriendo "un país lejano"; mucho más importante que la proximidad son las tareas de este reino, asignadas a sus servidores durante este ínterin. También Mateo ha incluido entre sus parábolas de la parusía la que corresponde a los talentos (cap 25), notando al mismo tiempo que, "después de largo tiempo, vuelve el Señor de aquellos siervos" (v 19), pero lo hace sin poner un acento especial en ello. Asimismo se habla de un retraso en otras dos parábolas. En la parábola del jefe de los siervos a quien se ha confiado la vigilancia sobre los demás siervos, la reflexión "el señor todo lo perdona" vemos que conduce a este siervo a un tratamiento vergonzoso de sus consiervos y a una vida desenfrenada (Mt 24, 48s = Lc 12, 45), y el señor retorna a su tiempo, "cuando menos lo espera", y le castiga duramente. Pero esto puede ser un rasgo que se trasluce del símil; el pensamiento central es la recompensa del siervo bueno y el castigo del malo. La misma observación hay que hacer respecto de la parábola de las diez vírgenes: el esposo retrasa su llegada, en primer lugar para poner de relieve la situación, ya que sólo de este modo es comprensible el sueño de las necias y de las prudentes, a la

[35] El pretendiente a la corona retratado en la parábola, tal como generalmente se admite, presenta la forma y los rasgos del asmoneo Arquelao, quien el año 4 a. C. se encaminó a Roma y, tras su retorno, tomó sangrienta venganza de sus adversarios políticos (FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVII, 229s ; *Bell.* II, 80). Por tanto, no se debe interpretar alegóricamente sin más ni más aplicándolo al Cristo de la parusía.

vez que su situación ante la repentina llegada del esposo (Mt 25, 5ss). La observación añadida por el evangelista: "Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora" (v 13) no llega a interesar vivamente la situación del relato, puesto que aquí no se trata de la vigilancia, sino del estar preparados. Pero estas advertencias ya están estereotipadas y se entrecruzan con respectivos cambios (cfr Lc 14, 20 en cotejo con 37; Mt 24, 44 con 43 —el caso contrario—). Más bien podría sospecharse, ante la decoración de Lc 12, 38; Mc 13, 35 donde se citan diversas horas (nocturnas) como posibles momentos de llegada, en un interés especial de la Iglesia naciente; y, sin embargo, el símil sigue presentándose así y no acaba de verse una interpretación alegórica de las diversas horas del mundo. El pensamiento es éste: el Señor de la casa puede llegar *inesperadamente;* ¡vigilad, pues! (Mc 13, 36s). Pero en la obra de Lucas puede observarse un cuádruple planteo del problema del cuándo, y siempre con respuesta negativa (Lc 17, 20; 19, 11; 21, 7; Act 1, 6); esto no ocurre sin más ni más, sin causa suficiente; alguna intención habrá en ello [36].

En todas estas parábolas, que incluso sobrenadan en tal plasticidad [37], surge un problema de carácter fundamental: ¿se trata originariamente y de modo especial de parábolas de la parusía, o más bien de parábolas de la "krisis", que sólo pretenden describir la irrupción inesperada de la catástrofe, del aprieto escatológico que precederá al fin, de la llegada del juicio penal, algo así como del diluvio que sorprendió a la generación de Noé, dividiéndola y juzgándola? (cfr Lc 17, 26s = Mt 24, 37ss). Esto último es lo que ha hecho notar C. H. Dodd por lo que respecta a las cuatro parábolas del siervo fiel e infiel, del siervo que espera, del ladrón nocturno y de las diez vírgenes [38]. J. Jeremias coincidió con él, añadiendo, por su parte, también la parábola de los diez talentos o minas [39].

[36] Cfr H. CONZELMANN, *Mitte der Zeit* 103s.

[37] El portero que vigila durante la noche ante la inminente llegada del dueño de la casa; los siervos que esperan a su señor que llegará del viaje el día que menos lo esperan; los siervos que tienen diversos cometidos que cumplir durante el ínterin; todo esto da la impresión de revestir rasgos peculiares, quizá de ser parábolas originariamente autónomas, que luego fueron entremezcladas; cfr Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-38 42-46.

[38] *Parables of the Kingdom* 154-174.

[39] *Gleichnisse Jesu* 40-55.

Cada uno tendrá que examinar personalmente todas estas parábolas. Dando por supuesto que Jesús apenas si ha pretendido designarse, bajo la imagen del ladrón nocturno, como el que ha de venir, y, consiguientemente, de que aquí se trata originariamente de una parábola de la "krisis", dirigida a los obstinados, podría formularse una pregunta en el sentido contrario: ¿es sensata y tiene visos de probabilidad una representación de la catástrofe bajo la imagen de un esposo que hace su aparición en plan de contraer nupcias? En la parábola emparentada con ésta, en la del siervo que espera (Lc 12, 36s), no se ve absolutamente ninguna previsión o amenaza en este sentido, sino sólo: "Dichoso el siervo a quien el señor en su retorno encuentra en vela." ¿No puede Jesús anunciarse de manera velada en este señor que retorna a su casa, e igualmente en el esposo, aun cuando, y precisamente por esta razón, no fuera ordinaria dentro del judaísmo la metáfora del esposo aplicada al Mesías? ¿No pudo valerse de esto para reservarse el "misterio" del Mesías, revelarlo sólo a los sabios? En la parábola de las vírgenes, el esposo toma al final bien claramente los rasgos del juez escatológico, al reprender a las necias con estas palabras: "En verdad os digo que no os conozco" (Mt 25, 12; cfr 7, 23). Si, pues, no se trata de entender la parábola como una formación comunitaria [40]—y para ello no hay razón alguna de peso [41]—habrá que ver en ella, por consiguiente, una parábola de la parusía, formada personalmente por Jesús [42].

Por lo demás, la distinción entre parábola de "krisis" y "parusía" tiene sólo un valor relativo para quienes no nieguen ni quiten de la boca de Jesús el anuncio de la parusía; así lo ha afirmado J. Jeremias con toda claridad en la última edición de su obra: "Entre Jesús y la Iglesia naciente no existe, hablando con propiedad, diferencia alguna por lo que respecta a la espera escatológica; ambos esperan que el cambio escatológico comience así, que irrumpa inesperadamente la época de las últimas calamidades y la revelación del poder de Satanás sobre el orbe, y ambos—Jesús y la Iglesia naciente—están seguros de que estas miserias postreras hallarán su fin con el triunfo de Dios, de la parusía. La diferencia estriba únicamente en que Jesús, hablando a las muchedumbres, puso el acento (...) en la irrupción repentina, mien-

[40] Cfr R. BULTMANN, *Geschichte der synopt. Tradition* 125; 190s ; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* 50-52; G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*: In Memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 119-126; E. GRÄSSER, *Problem der Parusieverzögerung* 119-127.

[41] J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu* 157-160; M. MEINERTZ, *Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen*, Synoptische Studien (Homenaje a A. Wikenhauser), München 1954, 94-106; W. MICHAELIS, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?*: Ibid. 107-123, detalles 116-120.

[42] Cfr OEPKE, en ThWB V, 864, 13 + nota 47.

tras que la Iglesia naciente puso sus ojos en el final de las miserias"[43]. Sólo para Dodd, en virtud de su hipótesis de la escatología ya realizada". debe convertirse toda parábola de parusía en una parábola de krisis. Ve en nuestras parábolas "una situación reflejada en la actividad de Jesús, a las que se une, en evoluciones inciertas e inesperadas, la krisis que él pone de relieve, para la que exige por parte de sus seguidores una vigilancia a toda prueba"[44], viendo personalmente estas "evoluciones" en la pasión y muerte de Jesús. En su sistema no deja margen libre para la parusía. Su Jesús apela a los hombres "para reconocer que el reino de Dios está presente en todas sus consecuencias momentáneas y para ver que estos mismos hombres se comportan fiel o infielmente, prudente o neciamente, mediante el comportamiento que observan en la actualidad de esta terrible krisis"[45]. Fundamentalmente ocurre lo propio en la "escatología inaugurada", que ahora acusa los golpes de J. A. T. Robinson, quien, por lo demás, niega todos los testimonios de Jesús relativos a la parusía[46]. Esto es fundamentalmente sólo una "realised eschatology" modificada, ya que, fuera de la Resurrección de Jesús, no queda resquicio alguno para una expectación del futuro.

Podemos, pues, dar por sentado que la Iglesia naciente ha concentrado con todo vigor en la parusía su expectación del futuro. El Señor vendrá como juez y salvador a su comunidad y recibirá a los elegidos en el reino de Dios. Su aparición puede tener lugar en cualquier momento, repentina e inesperadamente; la fecha es incierta, pero el hecho, por mucho que tarde en llegar, certísimo. En esta acentuación cristológica, el mensaje de Jesús sobre la basileia ejerce un influjo muy profundo sobre la comunidad, incluso después de su muerte.

Dentro de un *quinto grupo* nos quedan aún textos por considerar, en los que es fácil reconocer la *autoconsciencia de la comunidad salvífica de Jesús en período de crecimiento*. Testimonio de esto es Mt 21, 43: La Iglesia primitiva se sabe como

[43] *Gleichnisse Jesu* 42s.

[44] *Parables of the Kingdom* 171.

[45] Ibid 174. En cuanto a su crítica, cfr R. MORGENTHALER, *Kommendes Reich* 9-33; R. H. FULLER, *Mission and Achievement of Jesus* 20-35; H. ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God*, 33-36; 102-107.

[46] *Jesus and His Coming*, passim, especialmente 81s ; 100 ss. Véase su crítica en el § 14 (en cuanto a Mc 14, 62).

nuevo pueblo de Dios que brinda los frutos de su reino. La Iglesia misionera profundiza su autoconocimiento por comisión del Señor resucitado, para hacer de todo el mundo un discípulo suyo; a este fin confiere Jesús a esa misma Iglesia, tras su entronización celestial, su poder y le promete su asistencia (Mt 28, 18-20). Por el hecho de continuar los misioneros del cristianismo naciente la misión de los primeros discípulos de Jesús, hay muchas palabras de Jesús pronunciadas en favor de estos últimos, que se puede aplicar a todos los mensajeros de la fe que les siguen. El logion que habla de la recompensa ofrecida al que dé un vaso de agua a cualquiera, por ser discípulo suyo, es aceptado clarísimamente a favor de los misioneros peregrinos del cristianismo primitivo. Mateo, que es quizá quien nos brinda la formulación más originaria ("a uno de estos pequeños"), coloca estas palabras al final de una colección de sentencias que sugieren una relación con los enviados de Jesús (10, 40-42). Mc 9, 41 explica: "Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo..." [47]; pero en Mateo encontramos este logion junto a otros varios en el gran "discurso de la misión" (cap 10), que en toda su estructura es un verdadero epítome de la misionología del cristianismo naciente. Los enviados de Cristo se llaman—en un paralelismo bien claro con los varones más conspicuos de la comunidad judía—profetas, sabios y doctores de la Ley" (Mt 23, 34; pero véase también Lc 11, 49), y las persecuciones que les vienen de parte de los judíos, hacen volver el juicio de Dios sobre los culpables (Mt 23, 35 = Lc 11, 50s). La íntima conciencia religiosa de la comunidad cristiana se atiene a expresiones como la que habla de la presencia del Señor en medio de quienes se reúnen en su nombre (Mt 18, 20), o la de su asistencia continua hasta el fin de los tiempos (Mt 28, 20). La recompensa de aquellos que han abandonado todo por amor de Jesús: la familia y todas las cosas, consiste, según Mc 10, 30 (cfr Lc 18,

[47] *Quizá el texto originario fuera* ἐν (τῷ) ὀνόματί μου ℵ *DW Θ al. lat. sy[hier pal]; ὅτι Χριστοῦ ἐστε podía proceder de un antiguo copista (cfr M. J. LAGRANGE, a este pasaje).

30; no en Mt 19, 21), no sólo en la vida eterna, sino también en algún sucedáneo de ella "en esta vida". El logion, que en la forma que presenta Marcos, denota una visión bien clara de la Iglesia primitiva[48], lo comprende ésta de un modo tan evidente que los seguidores radicales de Jesús hallan una familia nueva y hermosa en la comunidad de hermanos y hermanas en la fe (cfr 3, 34s par).

Todas estas observaciones—que en modo alguno son exhaustivas—debieran mostrarnos una cosa: el mensaje de la basileia de Jesús ejerce sobre la Iglesia naciente, sobre sus sentimientos y conducta, sobre su predicación y catequesis, un influjo absolutamente concreto y formador, va plasmándose en sí mismo de un modo que—de esto estamos plenamente convencidos—no es desfigurado ni falseado. La comunidad salvífica de Jesús es consciente, en su pensamiento de la basileia, de su esencia y dignidad, de sus tareas y obligaciones. El carácter escatológico del reino de Dios no se pierde, la expectación del futuro sigue siendo vigorosa y se concentra en la parusía de Cristo; pero también el ínterin en que la Iglesia tiene que cumplir sus tareas terrenales entra ahora más vigorosamente dentro de nuevos campos visuales y, partiendo de esta situación histórico-salvífica, aparecen algunas palabras de Jesús en una luz completamente nueva. De este modo se va transformando (y debe transformarse) la predicación con sus conceptos, palabras y expresiones. Este es, no obstante, un proceso que sólo podremos calibrar en su justa medida y proporciones cuando pasemos del anuncio de la basileia de Jesús al kérygma de la Iglesia naciente (véase la Parte III).

48 Cfr. J. SCHMID, a este pasaje.

19. La celebración eucarística de la comunidad bajo el pensamiento del reino de Dios

La institución eucarística de Jesús proporciona no sólo a su anuncio de la basileia (cfr § 15), sino también a la constitución de su comunidad salvífica y al autoconocimiento de la Iglesia naciente un significado no despreciable. Esta institución eucarística es como el punto de cristalización del pensamiento de Jesús al final de su actuación sobre la tierra y en la víspera de su muerte, conscientemente impuestas sobre sus hombros. La llegada del reino pleno de Dios, la necesidad de su muerte expiatoria, la aplicación de la virtud redentora y fundadora del nuevo testamento de su sangre a la comunidad de mesa en el reino futuro: todo esto se hace presente al espíritu de Jesús en aquella hora de la despedida, y halla en su santa acción y en las palabras que la acompañan su expresión a la vez sencilla y profunda.

Sobrepasa los límites de este trabajo el adentrarnos en todos los problemas exegéticos y teológicos de la institución eucarística de Jesús, o emprender la discusión sobre la forma originaria de las palabras eucarísticas, sobre la prioridad del relato de Marcos-Mateo o de Lucas-Pablo, y los demás problemas relativos a la historia de la tradición. Para esto remitimos a la bibliografía [49]. Lo que aquí nos importa es el contenido teológico de la institución eucarística de Jesús, cómo la ha entendido la Iglesia primitiva—a nuestro modo de entender, en una interpretación a todas luces legítima.

En primer lugar atestiguamos aquello de lo que ya hablamos antes (§ 15): Jesús considera—tras el naufragio de su predicación con respecto a la fe en el pueblo judío como totalidad—su muerte como condición necesaria para la venida del

[49] Véase la bibliografía en SCHÜRMANN I-III.

reino pleno de Dios. Es cierto que la comunidad de mesa con los discípulos hallará su plenitud de un modo nuevo y perfecto en el reino futuro de Dios (Lc 22, 16 18 30a; Mc 14, 25 = Mt 26, 29). Sus palabras sobre el cáliz eucarístico revelan cómo se realizará esto, a pesar de la separación de Jesús y precisamente por razón de su muerte. Este cáliz establece el "nuevo testamento", constituido mediante la sangre de Jesús (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25); su contenido es la "sangre de la alianza" de Jesús (Mc 14, 24; Mt 26, 28)[50]. La *sangre* es símbolo de una muerte violenta[51]; pero la sangre *de Jesús* adquiere una virtud expiatoria (ὑπέρ ...), y tras esto late el pensamiento de la teología de los mártires (2 Mac 6, 28s; 12, 17; 17, 21s; Hen etiop 47, 1s.; Rabínica, en Billerbeck, II, 279s)[52], pero de modo especial la propia interpretación de Jesús en cuanto al camino de su pasión y muerte a la luz de Isaías 53. Aun cuando las dos tradiciones eucarísticas difieren verbalmente (Lucas/Pablo: "por vosotros"; Marcos/Mateo: "por muchos"), aparece, no obstante, las dos veces el decisivo "por" (= en pro de, pero también = en lugar de). Si la forma es la original, como con mucha razón sugiere Schürmann[53], la mirada de Jesús está dirigida en primer lugar a los participantes de la cena, pero no en un sentido exclusivo, "particularizado", ya que la donación a los apóstoles se explica como fórmula de administración por la que se les aplica la virtud redentora de la sangre. La tradición de Marcos habría resaltado más vigorosamente el pensamiento latente de que Jesús se sabía en papel del siervo de Dios que expiaba por la totalidad ("muchos" = todos) (Is 53,

[50] La imposibilidad, tan frecuentemente acentuada, de volver a verter al arameo τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης viene impugnada, creemos que con razón, por J. A. EMERTON, *The Aramaic Underlying* τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης Mk XIV, 24: JThSt 6 (1955) 238-240.

[51] Cfr H. SCHÜRMANN II, 98; A. VÖGTLE, en LThK ²II (1958) 539-541.

[52] Cfr H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen, 1938, 9-74; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955, 66-110. J. JEREMIAS, *Die Abendmahls-Worte Jesu* 222 hace notar con razón que se puede y se debe uno fiar, según la mentalidad judía en boga acerca de la virtud expiatoria de la sangre, de estos mismos pensamientos de Jesús, y en modo alguno se necesita echar mano de una "dogmática comunitaria" posterior.

[53] II, 75-78.

11s), y habría puesto en claro el valor universal de la muerte salvífica de Jesús. En el vocablo "muchos" se hallan incluidos en boca de Jesús también los gentiles [54].

Intimamente unido a esto se halla el pensamiento en el (nuevo) *testamento;* es más, es la idea motriz y más vigorosa de la comunidad salvífica en esta institución. La palabra decisiva "Testamento" se repite en ambas ramas de la tradición. En Marcos/Mateo este pensamiento se enraíza en el antiguo pacto del Sinaí, sellado por la "sangre del testamento" de las víctimas (Ex 24, 8); pero a éste le suple la nueva institución testamentaria de Jesús en la última cena mediante su propia sangre. La diatheke de Jesús halla así su plenitud, sublimidad, perfección de la antigua diatheke que Dios otorgó en otro tiempo al pueblo de Israel; sin hallar la expresión "nuevo", hay una constitución nueva, escatológica. En la estructura tradicional de Lucas/Pablo se despierta inmediatamente el recuerdo de la profecía del "nuevo" testamento escatológico de Dios según Jer 31, 31-34. Las palabras de Jesús revelan luego que este testamento prometido por Dios se realiza por razón de su muerte cruenta y tiene eficacia en los participantes eucarísticos. Jesús hará ostentación de toda su gloria sólo cuando participen también los apóstoles en el reino pleno de Dios; pero Jesús les concede esta participación en su reino precisamente por razón de esta institución testamentaria en la última cena (cfr Lc 22, 29 con 20) [55].

La interpretación teológica del nuevo "testamento" que Jesús instituye mediante su sangre y que aplica a los apóstoles en la solemnidad de la despedida corre, pues, por cauces distintos; pero éstos vuelven a encontrarse con más vigor de lo que al principio parece. En cuanto a la tradición Marcos/Mateo es muy importante la observación de que "siervo de Dios" y "testamento" están íntimamente vinculados en la profecía del

[54] Cfr J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu* 219-222.

[55] Acerca de la probable relación de dependencia interna de διατίθεμαι Lc 22, 29 con la διαθήχη v 20 ya se ha aludido; véase además R. OTTO, *Reich Gottes* 234; R. H. FULLER, L. c. 74 opina que Jesús ya ha hablado detenidamente de ello en la Haggada precedente.

Déutero-Isaías, cfr Is 42, 6; 49, 6 8; 54, 10; 55, 3; 56, 4 6; 59, 21; 61, 8 [56]. Si la "alianza del pueblo" y "de la paz" caracteriza también, según el modo de pensar del Antiguo Testamento, el pacto renovado de Dios con Israel, queda abierta de consiguiente en estos mismos textos y por las mismas razones una puerta de salvación también para los gentiles que se vinculan a Israel (cfr 42, 6; 49, 6; 55, 4s ; 56, 7). Según la tradición de Lucas/Pablo, el acento se coloca en la estructuración nueva del pacto, en su forma escatológica definitiva. También se sugiere esto mismo en el Déutero-Isaías (cfr concretamente 59, 21; 61, 8), pero donde se ve aún más claramente su desarrollo es en Jer 31, 31ss. Así es como las dos redacciones acerca de las palabras de Jesús sobre el cáliz establecen cada una a su manera el pensamiento de Jesús en su despedida: la alianza pacífica que ha sido brindada por la misericordia de Dios (Is 54, 10), el pacto salvífico que se basa en el perdón y brinda una comunidad imperturbable entre Dios y su pueblo (Jer 31, 31ss), se convierte en realidad mediante la sangre de Cristo, mediante la donación de la vida hecha por el siervo de Dios. El mismo es quien lo ha determinado y llevado a efecto (cfr ἐκχυννόμενον, en pasiva); El es quien funda por sí mismo, mediante la sangre de Cristo, su pacto salvífico con el pueblo de Dios del fin de los tiempos.

Puesto que este nuevo testamento lleva en sí un carácter escatológico, se acerca con íntima proximidad al reino pleno de Dios. Pero no hay que reducir ambos conceptos a la unidad; partiendo del Antiguo Testamento, tiene cada uno de ellos su propio campo de aplicaciones. El pacto nuevo, constituido por medio de la sangre de Jesús y aplicado a la comunidad en la solemnidad eucarística, tiene su meta en la comunidad perfecta con Dios en su reino. "Esta es una meta de plenitud, clara en estos dos pensamientos: "Dios reinará" y "el nuevo orden divino entra en vigor", orden que concreta definitiva-

[56] Esto mismo lo ponen de relieve R. OTTO, *Reich Gottes* 235 s ; O. CULLMANN, *Christologie* 63s ; J. L. PRICE, *The Servant Motive in the Synoptic Gospels: Interpretation 1958*, 28-38, para más detalles, 37.

mente las relaciones de Dios para con el hombre" [57]. Según Jer 31, 33, al pacto de Dios del final de los tiempos pertenece el cumplimiento perfecto de la ley de Dios por parte del pueblo, y su aceptación o admisión en el reino pleno de Dios; Dios remite con anterioridad los pecados del pueblo (v 34). En el cumplimiento neotestamentario de aquella profecía, Dios concede en primer lugar, por razón de la muerte expiatoria de Jesús, el perdón de los pecados (véase la adición interpretativa en Mt 26, 28 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), pero aún no la impecabilidad escatológica. El pacto salvífico definitivo sigue en su realización, pero todavía no es perfecto; ésta es una situación muy parecida a la del reino de Dios que ya se muestra eficiente en la actualidad, mas su gloria sólo aparecerá en el futuro. Pero si Jesús, por otra parte, ve el nuevo pacto de Dios constituido en su sangre y por otra espera el reino pleno de Dios, apenas nos resta otro modo de entender que éste: su muerte salvífica oculta la venida del reino escatológico y al mismo tiempo actualiza su contenido salvífico más esencial, el orden y comunidad perfectos de Dios, ya previamente posible, y le da a los participantes en la nueva alianza. La institución santa de Jesús es, sin embargo, dentro del pensamiento del pacto, signo y expresión, anticipación y prenda del reino escatológico de Dios. Si su comunidad salvífica celebra la solemnidad eucarística, es objeto de las bendiciones del nuevo testamento y experimenta así algo de la gloria del reino futuro.

Esta visión queda corroborada y atestiguada si nos fijamos en el *fenómeno* que ocurre en la institución eucarística de Jesús. El Señor presenta a sus apóstoles el cáliz de su sangre no sólo como un signo y prenda del testamento, sino que le ofrece para que todos beban de él. Así les da actualmente las bendiciones del testamento de Dios, fundado en su sangre. La celebración eucarística es, por razón de los dones ofrecidos, no sólo un hecho simbólico, sino también sacramental y, atendien-

[57] J. BEHM, en ThWB II, 137, 7-9.

do al reino futuro, no sólo una descripción previa, sino una acepción previa, claro que de modo que responda al estado del pueblo de Dios, al estado de vía. La salud escatológica se dispensa a los participantes eucarísticos sólo de un modo inicial y provisional, sólo para su conservación; éstos obtienen un derecho real, sostenido por el propio esfuerzo, al reino de Dios. También puede decirse: el reino escatológico de Dios se actualiza de modo peculiar en la celebración de la Eucaristía y se representa como el nuevo testamento que, fundado en la sangre de Jesús, mantiene su virtud y valor hasta que venga el reino en toda su gloria.

Si nos fijamos en la *comunidad salvífica* que celebra la institución de la despedida del Señor, después de su separación, vemos que ésta es algo distinto del colegio apostólico dejado por Jesús, o de un grupo de creyentes escatológicamente fervorosos que esperan la parusía y el reino pleno de Dios. El pueblo de Dios reunido por Jesús y que sigue congregándose es más bien el nuevo pueblo de Dios en tanto se va formando con una distinción básica del antiguo pueblo de Dios que ahora no cree. La pertenencia al Israel terreno es una verdadera insignificancia, aun cuando de él procede el núcleo del nuevo pueblo de Dios que mantiene la continuidad con el antiguo pueblo escogido. La comunidad que celebra la Eucaristía es la de la Ekklesía fundada por Jesús y dependiente de El (Mt 16, 18, cfr § 17), cuya verdadera esencia se hace visible precisamente en esta celebración: la comunidad salvífica llamada al reino futuro. La promesa que le ha sido hecha de que los poderes de la muerte no prevalecerán contra ella (Mt 16, 18), de su subsistencia hasta el final de los tiempos (cfr Mt 28, 20) adquiere una luz nueva a través de la institución de la despedida de Jesús, y al mismo tiempo una ilustración y fortalecimiento bien concretos. Pues la nueva alianza de Dios, fundada en la sangre de Jesús, subsistirá por siempre y su virtud salvadora seguirá dando nuevos hijos, hasta que encuentre la plenitud definitiva, su plenitud escatológica en el reino de Dios.

Claro que aquí damos por supuesto que la última cena con su acción sagrada fue no sólo una celebración única y especial para el pequeño y fiel colegio apostólico de Jesús, sino que se trata de una institución real para el tiempo futuro, puesto que Jesús había de separarse de los que integraban este colegio. Esta intención de Jesús hay que deducirla no sólo del "mandato de repetición" transmitido en Lc 22, 19 (para el pan eucarístico) y en 1 Cor 11, 24s (para el pan y vino eucarísticos), y no deja de existir por el mero hecho de considerar como "secundaria" esta adición, al no hallarla en la tradición originaria. De Lc 22, 16-18 se saca en consecuencia que los apóstoles, a diferencia de Jesús, siguen celebrando la "Pascua", claro que es una Pascua cristiana, "transformada en su institución" (H. Schürmann). En la narración de Marcos/Mateo el ὑπὲρ (o περί) πολλῶν alude a una gran multitud, amplia, atendiendo a las posibilidades, de hombres que se apropian la virtud redentora universal de la sangre de Jesús en la celebración de la Eucaristía. Por lo demás, hay muchas razones, sobre todo la práctica de la Iglesia naciente, que abogan por la autenticidad *histórica* del mandato de repetición; que *literariamente* falte en la narración de Marcos/Mateo puede comprenderse porque el relato eucarístico tenía que subordinarse a la narración de la pasión con otro modo diverso de ver las cosas [58].

Si Jesús ha instituido la sagrada Eucaristía dándole el sentido a que hemos hecho alusión, ya no puede decirse que hayan desaparecido sus preocupaciones para el tiempo que sigue a su muerte; no, El ha dispuesto con santa previsión todo lo más importante: que se conserven las virtudes y dones que han ido afluyendo al seno de la comunidad a partir de su aparición y actuación; más aún, que le fueron dadas en aquella plenitud, que fueron conseguidas mediante la efusión de su sangre, la virtud expiatoria de su muerte y la disposición divina de perdón conquistada por esta sangre.

Este modo personal de entender de la comunidad que celebra la Eucaristía influye ya en los relatos de la institución que, al mismo tiempo, siguen siendo testimonios históricos seguros de la actuación de Jesús en la hora de la despedida. Esto halla su expresión aún más clara en la "fracción del pan" y en la "cena del Señor" de la comunidad pospascual. Echemos, por tanto, un vistazo a los textos extraevangélicos. En la "frac-

[58] Cfr H. SCHÜRMANN II, 123-129.

ción del pan" que, al menos tendrá su sentido eucarístico en los datos escuetos de Act 2, 42 46 y en la liturgia dominical de Tróade (Act 20, 7 11)[59], y se celebró vinculada a un banquete comunitario[60], es característico el júbilo escatológico (ἀγαλλίασις.) Se tiene conciencia de comunidad salvífica para la que tienen valor no sólo las promesas escatológicas, sino también el don de una plenitud: la actualidad cúltica del Señor glorificado y el don escatológico del Espíritu Santo. Por eso hay que alegrarse y saltar de júbilo[61]. Por lo que hace a la "cena del Señor" según Pablo, expuesta, dentro del plano helenístico, a la incomprensión y al abuso de un banquete litúrgico lujuriante, tenemos el comentario del Apóstol que personalmente añade a los datos institucionales: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (1 Cor 11, 26). Pablo pone de relieve, frente a una alegría mal entendida, la seriedad de las solemnidades cúlticas cristianas que, a pesar de su ordenación escatológica, siguen siendo todavía memoria y actualización de la muerte del Señor.

Así manifiesta la solemnidad eucarística sus relaciones características e inderogables hacia adelante y hacia atrás: la representación cúltica de la muerte de Jesús, históricamente única, y la anticipación cúltica de la comunidad perfecta con el Señor que retorna. Pero la cena del Señor es al mismo tiempo un hecho sacramental: existe una participación en el cuerpo y sangre del Señor (v 27; cfr 10, 16) y aúna, en el "cuerpo de

59 Cfr J. GEWIESS, *Heilsverkündung* 152; O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst im NT*, Zürich ^{2}1950, 17-20; M. MEINERTZ, *Theologie des NT*, I, 132; G. DELLING, *Der Gottesdienst im NT*. 124s ; 131s ; PH. H. MENOUD, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie:* RHPhR 33 (1953) 21-36 (pretende interpretar eucarísticamente todos los textos); A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg ^{3}1956, 55s ; M. FRAEYMAN, *Fractio panis in communitate primitiva:* CollBrugGand 1 (1955) 370-373; J. DUPONT, *Le repas d'Emmaüs:* LumVie 31 (1957) 77-92 (eucaríst.).

60 Cfr Act 2, 46 μετελάμβανον τροφῆς; 20, 11 γευσάμενος.

61 Cfr. Mt 5, 12; Act 16, 34; 1 Pe 1, 6 8; 4, 13; Apc 19, 7. De esto dice R. BULTMANN en ThWB I, 20, 12s : "Característico para la conciencia de la comunidad que se sabe como la comunidad del final de los tiempos, constituida por la acción salvífica de Dios"; además, cfr O. CULLMANN, *Gottesdienst* 19.

Cristo", a todos los que gustan de este único e idéntico pan (10, 17; ¿también 11, 29?). Los sacramentos, por otra parte, son para Pablo como dones y medios salvíficos y siempre tareas y motivos que obligan moralmente (cfr 1 Cor 10, 1-13; Rom 6, 2-14); por eso se recibe el "cuerpo" de Cristo en el pan eucarístico, se representa luego continuamente en la comunidad y se realiza de un modo nuevo una intimación austera al amor fraterno (cfr 1 Cor 11, 29). Por eso es consciente la comunidad salvífica de Jesús, convertida ahora en comunidad cristiana, de su propia esencia en la conmemoración eucarística y comprende también su distinción y diferencia de la comunidad cúltica de los judíos, aún existente (cfr 1 Cor 10, 18 32). Ella y ninguna otra es la verdadera "comunidad de Dios" (1 Cor 11, 22), porque es la comunidad mesiánica comprada con la sangre de Cristo, unida al Señor glorioso y llamada a entrar, en su parusía, en el reino pleno, como pueblo escatológico de Dios. Puede decirse sin exageración que la institución eucarística de Jesús es un fundamento básico para esta autocomprensión de la Iglesia naciente, el puente que une la comunidad apostólica de Jesús con la comunidad cristiana posterior a la Pascua, y la fuente de donde brota continuamente la vida interior del pueblo neotestamentario de Dios.

PARTE TERCERA

El reino de Dios en la predicación del Cristianismo naciente

CAPÍTULO I

LA COMPRENSION DEL REINO DE DIOS EN LA COMUNIDAD POSTERIOR A LA PASCUA

20. Del mensaje de Jesús al mensaje sobre Jesús, Mesías y Señor

Si los discípulos de Jesús aceptaron el anuncio y la misión de su maestro, es de esperar que, después de su muerte, hayan hecho de este mensaje de la venida del reino de Dios como el núcleo de su predicación. Pero a primera vista ya topamos con un cambio sorprendente de decoración: el reino de Dios desaparece, sin discusión de ningún género, en la predicación salvífica de los apóstoles, viéndose ocupado este lugar por una cosa distinta: por el mensaje de Jesús, Mesías y Señor. Este hecho, el más importante de la historia de la tradición, puede verse con toda claridad tanto en los relatos de los Hechos como en las cartas de Pablo. Puesto que revisamos más tarde el epistolario paulino en relación con el pensamiento de la basileia (cap 2), vamos a examinar ahora los Hechos de los Apóstoles; sin embargo, el gran Apóstol de los Gentiles no puede ser considerado separadamente de la predicación general del

cristianismo naciente. El la admite, y notamos en el kérygma anterior y posterior a Pablo rasgos muy parecidos a los que hallamos en él mismo. Pero por razones metodológicas recomendamos una separación de ambos grupos de testimonios.

Aquí hay que dar por sentado que la narración de los hechos es acreedora a toda la fe. No es difícil ver en ella la mano modeladora de Lucas, como lo dice el cotejo con su evangelio, justamente por lo que respecta al pensamiento teológico. Su segunda obra, en la que quisiera diseñar la vida, evolución y misión de la Iglesia naciente, le brindó un margen más amplio para este modelado que el evangelio en el que se vio más ceñido a la tradición y al manejo de las fuentes que existían. Su propia visión histórica y teológica puede por eso tener mucho más valor en los Hechos que en el evangelio, que sólo le ofreció libertad de movimiento en la ordenación y estructuración textuales. Su concepción fundamental de la carrera victoriosa del mensaje salvífico "desde Jerusalén hasta los confines del mundo" (cfr 1, 8), sólo aparentemente impedido por las persecuciones, apenas perjudicado por problemas internos (cfr cap 15), vigorosamente impulsado por el Apóstol Pablo, instrumento elegido por Dios para la misión entre los Gentiles, halla el correspondiente eco en su narración. Al final se predica el evangelio por el Apóstol prisionero en la capital del Imperio "con toda libertad, sin trabas" (28, 31). Los Hechos tampoco pueden considerarse como un poema teológico-histórico con muchos rasgos legendarios: en los capítulos 1-15 se basa en muchas tradiciones, y quizá también fuentes dignas de crédito [1]. Los discursos que hallamos en la primera parte son un verdadero epítome de la predicación misionera que se da a conocer mediante el cotejo con antiguos textos de las cartas paulinas (especialmente en 1 Cor 15, 3-5) y de la estructura básica de los evangelios como el kérygma apostólico [2]. En esta predicación de Pedro a cuyo lado hay que colocar también la predicación de Pablo en Antioquía (13, 16-41), podemos apoyarnos para extraer el meollo de la predicación de la Iglesia naciente.

[1] Cfr A. WIKENHAUSER, *Die Apg und ihr Geschichtswert*, Münster/W. 1921; el mismo, *Einleitung* 234-242; sobre el problema de las fuentes de los caps 1-15, cfr J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Lovaina, 1950, 35-49; E. TROCMÉ, *Le "Livre des Actes" et l'histoire*, Paris 1957, 154-214. La opinión crítica de E. HAENCHEN (prosiguiendo los trabajos de M. Dibe lius), sobre la que se basa su magnífico comentario (Göttingen 1956) se halla sintetizada en su trabajo: *Tradition und Komposition in der Apg:* ZThK 52 (1955) 205-225.

[2] Cfr J. GEWIESS, *Heilsverkündigung;* C. H. DODD, *Apostolic Preaching.*

Ya un examen lingüístico nos hace ver que el centro de gravedad del reino de Dios se ha desplazado al mensaje de Jesús como Mesías y Señor. Sólo se cita la basileia como objeto del εὐαγγελίζεσθαι una sola vez (8, 12), con mucha más frecuencia la persona de Jesucristo (5, 42; 8, 35; 11, 20; 17, 18) u otras dimensiones relacionadas con ella: la palabra (8, 4), la palabra del Señor (15, 35), la paz por Jesucristo (10, 36), la promesa que tiene su cumplimiento en Jesús (13, 32s). Lo propio ocurre con κηρύσσειν, verbo íntimamente ligado al anterior (dos veces con βασιλεία, concretamente en 20, 25; 28, 31); por lo demás, otras expresiones (8, 5; 9, 20; 10, 42; 19, 13). Muchas veces hallamos el mensaje del reino de Dios íntimamente *ligado* al conocimiento de Jesucristo. Felipe predica acerca del reino de Dios y el nombre de Jesucristo (8, 12); Pablo testifica a los judíos de Roma el reino de Dios y trata de convencerlos de Jesús (como Mesías prometido) (28, 23; cfr 31)[3]. Pero lo más importante es la observación de que en los discursos misionales ya no se vuelve a citar en lo más mínimo el reino de Dios; sólo lo hallamos siete veces[4] a través de toda la obra de los Hechos, frente a 39 veces[5] en el evangelio de Lucas. Por el contrario, el núcleo de todos estos discursos[6] está integrado por la predicación sobre Cristo, concretamente el mensaje de los milagros y curaciones de Jesús desde su bautismo, de su crucifixión y resurrección.

Pero si se fija uno más detenidamente en los textos relativos a la basileia se halla en ellos cierta palidez de rasgos. Los giros son demasiado vagos y generales y no dan detalles más concretos del sentido de este reino, de esta basileia de Dios, llevando a muchos exegetas a pensar en la Iglesia en vez del reino de Dios[7]. Sin embargo, ya el primer texto no justifica

[3] Interesante es la lección en 20, 25: "reino de Jesús", o "del Señor Jesús": D gig Lucif sa.

[4] 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23, 31.

[5] O bien de 41 veces si se añade 19, 12 15.

[6] 2, 22-36; 3, 13-16; 4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43; 13, 26-39.

[7] KNABENBAUER, *Comm. in Actus Apostolorum*, Paris 1899; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926; véase también A. STEINMANN, *Die Apg*, Bonn [4]1934,

esta nueva interpretación para los Hechos [8]. Según 1, 3, el Resucitado adoctrina a sus apóstoles en lo que "toca al reino de Dios" (τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) el redactor quiere expresar esta vinculación existente entre su evangelio y su segunda obra. Si luego preguntan los apóstoles (1, 6) si el Señor restaurará en esta época el reino de Jerusalén, el cotejo con Lc 19, 11ss se insinúa como sigue: tanto aquí como allí los apóstoles esperan la rápida manifestación del reino de Dios en el sentido de la escatología nacional de los judíos (si es que no lo hacían necesariamente como una dimensión de poderío político) [9]. Jesús los adoctrina en el evangelio acerca de esto mediante la parábola de las minas: tiene que irse y conquistar el reino (19, 12 15), al menos según el modo de entender del evangelista. Quizá todo este adoctrinamiento del Resucitado tienda asimismo a manifestarles que volverá después de un largo lapso de tiempo a traer consigo el reino en su plenitud (cfr Act 1, 11). No es de incumbencia de los apóstoles conocer los tiempos y horas que el Padre tiene reservados a su poder; más bien recibirán la virtud del Espíritu que descenderá sobre ellos, serán sus testigos y cumplirán con sus tareas misioneras (1, 7s). No es casual que surja de nuevo, al final de este libro (28, 23 31), la predicación de la basileia. Lucas quiere mantener el tema principal de la predicación de Jesús y no dar a su segunda obra un carácter kerigmático distinto; pero, como ya hemos dicho, la predicación y el conocimiento de Jesús ocupan todo el campo. La designación general de la predicación apostólica como anuncio del reino de Dios (cfr 8, 12; 19, 8; 20, 25) es más bien algo así como una etiqueta o una recapitulación formulística. Esto nos viene recordado por el texto en que Pablo (ante los ancianos de la co-

y otros católicos sobre este pasaje. Del lado protestante, cfr K. LAKE-J. CADBURY, *The Beginning of Christianity*, P. I. vol. IV, London 1933, en cuanto a 1, 3 y a otros pasajes: La expresión que hallamos en los Hechos debía relacionarse con la Iglesia, pero no por eso se puede excluir el sentido escatológico.

[8] Cfr A. WIKENHAUSER, *Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen:* Vom Wort des Leben (Homenaje a M. Meinertz), Münster/W. 1951, 105-113. Niega la teoría de que este mismo sea el parecer (claro) de los Padres (106).

[9] Cfr J. GEWIESS, L. c. 101-106.

munidad de Mileto) habla de que él está entre ellos como anunciador del reino (διῆλθον χηρύσσων τῆν βασιλείαν) (20, 25), nos recuerda asimismo la descripción de la actuación de Jesús en Lc 8, 1 (patrimonio de Lucas): "Iba (διώδευεν) por ciudades y aldeas, predicaba y evangelizaba el reino de Dios y los doce con El." ¡Pablo no hizo otra cosa! En 14, 22 aparece el reino de Dios como materia de esperanza, y por cierto bajo el símil más ordinario de los evangelios: "Por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios." En todas estas citas se conserva una identidad conceptual como la del evangelio de Lucas, concretamente en lo que atañe al reino escatológico de Dios; pero este concepto no tiene la misma frescura y originalidad que en la predicación de Jesús. No desaparecerá de la predicación de los apóstoles, ni de Pablo [10]; pero ha dejado de ser un medio de predicación. Este medio es Jesús, en quien se han cumplido las Escrituras (18, 28; 28, 23; cfr Lc 24, 26), el crucificado, resucitado por Dios, el Mesías entrado en la gloria, el Señor.

En la representación del modo en que Jesús, tras su resurrección, fue puesto por Dios a su diestra (según Sal 110, 1) y con ello queda instaurado el reino (cfr 2, 33-35; 5, 31; también 13, 33 según Sal 2, 7), sigue Lucas una cristología antiquísima, quizá la más antigua (judío-cristiana). La concepción mesiánica de los judíos se halla en el fondo de la formulación 2, 36: "Tenga por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado." Porque el judío se ha figurado al Mesías como poderoso representante y lugarteniente de Dios (cfr Sal Salom 17; también T Jud 24, 5s ; T Lev 18, 9; Hen etiop 45, 3; 46, 4ss ; 51, 3; 55, 4, etc.), y de este modo Jesús queda constituido Mesías en su más pleno sentido cuanto queda encuadrado dentro del poder divino. Esta antigua "cristología de la exaltación" no niega la mesianidad del Jesús terreno, sino que

10 También se emplea la expresión de Lucas σείθειν, para la predicación misional (13, 43; 17, 4; 18, 4; 19, 26; 26, 28; 28, 23s) digna de tenerse en cuenta en 19, 8.

la ve más llena en su *Señorío*[11]. Se toma en serio la posición dominadora del Jesús exaltado; "ahora es cuando de hecho se le ha dado un reino"[12]. Del mismo modo resulta evidente para el pensamiento judío el *ejercicio* del reino mesiánico sobre su pueblo[13]. Esto puede observarse en los Hechos en los milagros que hacen los apóstoles "en el nombre de Jesucristo" (2, 43; 3, 6; cfr 13; 4, 10 30; 5, 12; 6, 8; 9, 34; 16, 18), así como también dan testimonio de Jesús sin miedo de ninguna clase, el Señor hace su entrada en lugar de sus testigos (cfr 4, 29; 5, 41s ; 7, 55s) y lleva las riendas de la comunidad terrena (cfr 5, 9), y su misión (cfr 16, 7) mediante el Espíritu Santo. El Espíritu, el gran don escatológico de Dios (Act 2) aparece, en efecto, como una dimensión autónoma, pero es el Espíritu de Jesús; Lc 24, 49 dice con toda seguridad que es Jesús mismo quien envía a los apóstoles "la promesa del Padre", y todos los que creen en Cristo reciben este Espíritu por el Bautismo (Act 2, 38). "Sea que Pablo haya profundizado mucho más en las relaciones del espíritu del Resucitado con el espíritu de los cristianos y que le haya abarcado más ampliamente, coincide en absoluto con la más arraigada mentalidad de los apóstoles en que el Espíritu de Dios, que se halla anclado en los fieles, está íntimamente unido a Jesús el Mesías, tal como peregrinó por la tierra y ahora reina como Kyrios"[14].

Reconociendo por medio de la fe que Jesús ejerce ya ahora, como Señor en su exaltación, un reino real, incluso oculto todavía en el cielo, pero dirigiendo y protegiendo eficazmente desde allí su comunidad terrena, admitimos una evolución de grandes proporciones por lo que a la historia de la revelación se refiere; seguiremos sus pasos en los restantes testimonios paleocristianos del Nuevo Testamento, especialmente en Pablo. Pero si detenemos nuestra vista en las dos obras de Lucas, es claro que éste hace valer, incluso en su evangelio y en la

[11] Cfr E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung* 60-74; 88; O. CULLMANN, *Christologie* 222ss.

[12] O. CULLMANN, L. c. 223.

[13] E. SCHWEIZER, L. c. 96.

[14] J. GEWIESS, L. c. 91

medida de sus posibilidades, el reino actual de Cristo. El viaje de Jesús a Jerusalén no entraña sólo un paso hacia el lugar de la muerte de los profetas y adonde se llevará a cabo el destino terreno del Mesías (cfr Lc 13, 32 33), sino también un viaje triunfal que le lleva de la mano a la gloria de Dios. Al comienzo de la narración de este viaje (9, 51) nos encontramos con la misteriosa expresión "ascensión" (ἀνάλημψις) que, a la luz del ἀναλημφθείς de Act 1, 11, significa una recepción por parte de Dios en las esferas celestes. A las dolorosas palabras de Jesús sobre Jerusalén, asesina de los profetas, y al anuncio del castigo de la antigua ciudad de Dios, sigue la perspectiva de su retorno a la gloria (13, 35; cfr Mt 23, 39)[15] que, por otra parte, queda explicado en el discurso de Lucas sobre la parusía, diciendo que antes se cumplirán "los tiempos de las naciones" (21, 24). Especialmente rica en conclusiones es la redacción que nos ofrece Lucas sobre la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote (22, 69; cfr § 14). A diferencia de Mc/Mt esta redacción renuncia a la declaración de la parusía y pone todo su empeño en la pronta (ἀπὸ τοῦ νῦν) entronización del Hijo del hombre a la diestra de Dios. Asimismo el adoctrinamiento de los dos discípulos de Emaús por el Resucitado supone que Jesús ya ha entrado en la gloria de Dios, tras su pasión y muerte testimoniada por las Escrituras (24, 26).

El cambio operado no puede ser más evidente: el reino de Dios ha tomado en cierto modo nueva eficacia para la comunidad posterior a la Pascua, concretamente en el reino de la exaltación de Jesús. El reino pleno de Dios, que sigue siendo una dimensión futura, se realiza ahora ya en el reino de Cristo. Antes de la resurrección y de la ascensión de Jesús no podía hablarse todavía de tal señorío de Cristo, ya que Jesús era entonces un Mesías oculto, no investido de poder. La exaltación representa, por consiguiente, para Cristo un "incremento de poder" (J. Gewiess); bajo el punto de vista histórico-salvífico es una nueva fase de la acción salvadora de Dios. En el ya

15 T. W. MANSON, *Sayings of Jesus* 127s compara muy fundadamente a Zac 14, 2 con 5 y 9.

aparecido reino del Mesías se hallan dispuestas las riquezas salvíficas más esenciales y les son otorgadas a los fieles: el perdón de los pecados y el Espíritu Santo; les son distribuidas por el único Salvador, Jesucristo (cfr Act 4, 12; 5, 31; 10, 43; 13, 38s ; 15, 11). Bajo el punto de vista del relato evangélico, nos hallamos ya en la época de la plenitud; la salud incorporada a la persona del Salvador (cfr Lc 1, 69 71 77; 2, 11 30; 3, 6) se da a quien crea y se bautice (cfr Act 2, 38). El Espíritu Santo, que estaba ya presente y actuaba personalmente en Jesús (desde su bautismo) (cfr Act 10, 38), es derramado sobre todos los creyentes.

Este reino de bendición de Cristo lo tiene Lucas ante los ojos ya desde el principio de sus dos obras, y de hecho se tiende un arco desde la historia de la infancia (Lc 1-2)—de fuentes propias—hasta los Hechos de los Apóstoles. Además de los textos citados de "salud" y "salvador", merecen una atención especial las palabras de la boca del ángel (Lc 1, 33). El reino de Jesús aparece aquí como el del prometido vástago de David (cfr v 32), reino que no tendrá fin. La teología paleocristiana ha admitido esta cristología del Hijo de David: de ella dan testimonio textos de diversa procedencia [16]. El reino davídico del Mesías aparece, claro está, en un sentido completamente inesperado por los judíos; pero tiene fuerza dentro de este pensamiento del cristianismo naciente, contando con la Resurrección y la exaltación de Jesús. Con qué vigor accionó la Iglesia primitiva este pensamiento en David y en su vástago mesiánico se ve especialmente en el discurso pentecostal de Pedro, donde, de modo incipiente, se desarrolla esta cristología (Act 2, 25-36): Jesús resucitado, en su exaltación, toma posesión del trono de David a la diestra de Dios; le poseerá por toda la eternidad, como ya lo anunció el ángel. La misma argumentación surge de nuevo en Act 13, 22s, 34s, donde hallamos nuevamente también la expresión "Salvador" (σωτήρ 13,

[16] Act 2, 30s 34s ; 13, 22s ; 15, 15-18; Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8; Apc 3, 7; 5, 5; 22, 16.

23), característica de Lucas, con la cual acerca el pensamiento judío del Mesías a sus lectores pagano-cristianos.

¿Halla esta cristología paleocristiana del Hijo de David un fundamento en el testimonio personal de Cristo? Aquí nos hallamos de nuevo ante las tremendas impugnaciones de la crítica. La reserva de Jesús frente a este corriente título judaico es conocida; pero no le ha rechazado cuando el ciego Bartimeo le llamó así (Mt 10, 47s par), e incluso en su entrada en Jerusalén parecen haber sido pronunciadas a los cuatro vientos exclamaciones parecidas (Mc 11, 10; Mt 21, 9).

Mateo amplía este uso del título, cfr también 9, 27; 12, 23; 15, 22, 21, 15. La solución de este problema depende de si se admite o no como auténtica la pequeña perícopa del diálogo sobre el hijo de David (Mc 12, 35-37 par), o si se tiene por una formación posterior de la comunidad. Después que ya otros investigadores se han pronunciado por la seguridad de esta tradición [17], una observación de D. Daube parece arrojar haces de luz sobre este curso ideológico tan característico. Este piensa que en tal problema, suscitado por el mismo Jesús, se trata de una de las cuestiones denominadas Haggada, que debe eliminar una presunta contradicción en la Escritura [18]. Se puede objetar que Jesús no trae a colación, en modo alguno, dos citas escriturísticas aparentemente incompatibles, pero también se puede replicar que la filiación davídica del Mesías era para los judíos un punto bien firme, a juzgar por los textos bíblicos, y que Jesús sólo cita textos que describen de diverso modo las relaciones entre David y el Mesías. De todos modos se puede defender, bajo el pensamiento del "misterio del Mesías", la originalidad en boca de Jesús, que ha dado además otras pruebas de su aplicación escriturística voluntariosa, inaudita e incómoda a los doctores oficiales de la Escritura (cfr Mc 10, 6-9 par ; 12, 26s par) [19].

¿Ha visto realizado Lucas este reino de Cristo en la *Iglesia?* Su narración de la exaltación de Cristo y de las manifestaciones del Espíritu de Dios vienen a parar en esto, como lo muestra claramente en los Hechos, 9, 31: "Por toda Judea, Galilea y Samaria la Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y an-

[17] R. OTTO, *Reich Gottes* 193s.; E. LOHMEYER, *Ev. des Markus,* en este pasaje (p 263); el mismo, *Gottesknecht und Davidsohn,* Göttingen ²1953, 75-84; V. TAYLOR, *Gospel acc. to St. Mark* 493.

[18] *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, 160; cfr J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung* 45.

[19] J. JEREMIAS (nota precedente); V. TAYLOR, a este pasaje; O. CULLMANN, *Christologie* 132-134.

daba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo." Pero Lucas no habla formalmente del reino de Cristo ni sitúa a la Iglesia bajo este pensamiento, sobre todo porque la ἐκκλησία en los Hechos se relaciona las más de las veces con comunidades localmente distintas. El concepto de Iglesia tiene un cuño distinto y su expresión teológica más clara la halla en 20, 28; el Espíritu Santo ha puesto a los guías de la comunidad como "vigilantes" (ἐπισκόπους) para apacentar la Iglesia de Dios que El ha conquistado mediante su sangre (o: mediante la sangre de sí mismo, es decir, ¿de su mismo Hijo?)[20]. Cristo aparece como mediador absoluto de la salud de su Iglesia, pero aún como Cabeza de la misma. También en Lc 22, 30 se trazan los rasgos generales del reino escatológico de Cristo, que comienzan con su exaltación, pero que sólo aparecen manifiestamente en su parusía; Jesús, mediante las disposiciones de su despedida, da parte a los Doce en este oficio del reino escatológico (véanse los §§ 14 y 19). En el ruego del buen ladrón (Lc 23, 42) debió haber pensado el evangelista, caso que la lectura "cuando llegues a tu reino" (εἰς τὴν βασιλείαν σου) sea original, en el plano del reino *celestial* de Cristo; pero probablemente la lectura correcta sea "cuando vengas con tu real poder (= como rey) (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) y que el primer texto sólo nos reproduzca la aclaración de los antiguos copistas[21].

Hemos visto, por el contrario, ya antes (§ 14) que *Mateo* en dos textos (13, 41; 16, 28) habla del "reino del Hijo del hombre" y que, al hacerlo, piensa, al menos en 13, 41, en la Iglesia. También ha "historiado" en parte el "reino de Dios", como se desprende de 21, 43 (cfr § 18). Nos hallamos, pues, en una situación de transición en la que se realiza el pensamiento de que Cristo ejerce su reino en y mediante su comuni-

[20] Cfr R. SCHNACKENBURG, *Episkopos und Hirtenamt*, en: Episcopus (Homenaje al Cardenal von Faulhaber, Regensburg, 1949, 66-68.

[21] La primera lectura (εἰς...) la brindan BL c e f ff² l vg Or (lat) Hil; la segunda (ἐν...) ℵACΘℜ y la mayoría. En cuanto a la preferencia por la segunda, cfr M. J. Lagrange, en este pasaje; J. JEREMIAS, en ThWB V, 768, nota 47.

dad, y con ello se realiza a la vez en cierto modo el reino de Dios. Lucas, por medio de sus dos obras, ha preparado el camino a este pensamiento, pero no le ha dado impulso.

H. Conzelmann tiene razón al decir que Lucas no "historia" el concepto del reino de Dios[22]; para su determinación puramente escatológica, caracterizada por el aplazamiento de la parusía, del pensamiento de Lucas sobre la basileia, véase el § 12. Por el contrario, el exegeta católico D. M. Stanley facilita en gran manera esta consideración[23]. Según él, tanto Lucas como el Mateo griego han llevado a cabo el pensamiento de la realización del reino de Dios en la Iglesia; Lucas, mediante sus dos obras, el primer evangelista a través de todo su evangelio (es decir, mediante la elaboración de sus modelos). Los Hechos de los Apóstoles muestran la expansión del reino de Dios a través del testimonio apostólico bajo la dirección del Espíritu Santo[24]; pero ya hemos visto que Lucas *no emplea el concepto de la βασιλεία τοῦ θεοῦ en este sentido*. El mateo griego tiene, según la opinión de Stanley, una visión muy profunda de la realización del reino de Dios en la Iglesia. Los cinco grandes discursos se hallarían bajo el influjo de este pensamiento y sientan en sus paralelos la experiencia de la época apostólica y la de la vida terrena de Jesús; la organización de la Iglesia sería como un elemento integrante de la venida del reino de Dios[25]. Aquí hay muchas cosas de consideración exacta, pero la cuenta no sale del todo bien, ya que también en el evangelio de Mateo la mayoría de los textos atestigua y sostiene el reino escatológico de Dios. ¿Es que no habrá que decir con preferencia que Mateo, en su tradición de los logia de Jesús, fue creando una valoración, aquí y allá, donde las posibilidades se lo permitían, desde su punto de vista del cristianismo naciente, al pensamiento puesto de relieve por Stanley? (cfr § 18). Hay que ser siempre conscientes de que los evangelistas eran los transmisores en primera línea de la tradición de Jesús y sólo fueron intérpretes de su mensaje en una medida muy limitada. El jesuita americano sostiene valerosamente la transformación de la predicación ("Kingdom to Church"), pero no penetra en las razones y legitimidad de ese proceso paleocristiano.

22 *Mitte der Zeit* 96-102.

23 *Kingdom to Church:* ThSt 16 (1955) 1-29.

24 Ibid 3.

25 Ibid 23ss. Este modo de pensar de Stanley fue igualmente sostenido ya con anterioridad por F. J. F. JACKSON-K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, P. I, vol I, London 1920 (reimpresión 1942), 331.

21. El progreso de la historia salvífica

¿Ha seguido manteniendo la Iglesia naciente el mensaje escatológico de Jesús? ¿No fue sustituido muy temprano por ese proceso que alguien ha denominado gustosamente "evolución hacia el antiguo catolicismo", y con el que se quiere significar el relajamiento de la tensión escatológica, la articulación de la historia salvífica en períodos, la adquisición de carta de naturaleza del cristianismo en el mundo, el debilitamiento de las más radicales intimaciones morales de Jesús, la formación de una organización eclesial? No podemos eludir toda esta problemática, especialmente bajo el pensamiento de la basileia, puesto que se considera como algo sintomático la renuncia a la predicación del reino venidero de Dios en pro de la conciencia eclesial. Acabamos de ver que el cambio del kérygma es un hecho indiscutible; pero se pregunta si esta evolución fue una rotura y desprecio del mensaje de Jesús, o más bien un fenómeno rico en consecuencias que no se opone a la intención de Jesús. Tendremos, pues, que considerar cómo la Iglesia naciente ha admitido y ha seguido propagando el testimonio de Jesús sobre el futuro y sus derechos de actualidad sobre los hombres.

Este planteamiento ha cobrado nueva actualidad a causa de la interpretación teológico-existencial del mensaje de Jesús a cargo de R. Bultmann y sus discípulos. Mientras que la teología protestante anterior creyó poder aplicar esta "ruptura" sólo después de la época apostólica, se la retrotrae ahora ya hasta el Nuevo Testamento. Según los estudios de H. Conzelmann, Lucas es ya un representante del "catolicismo antiguo", y E. Haenchen sigue esta misma línea en su comentario a los Hechos. La postura fundamental escatológica de Lucas viene enjuiciada por H. Conzelmann como sigue: "Lucas se sitúa en la posición a que ha llegado la Iglesia por la tardanza de la parusía y el origen de una his-

toria intramundana. Trata de violentarla mediante el hecho de su historiografía"[26]. En un nuevo artículo sigue avanzando Conzelmann, pasando su consideración de Lucas a Marcos, haciendo notar que también este último evangelista se halla en camino de una periodización de la historia salvífica. "Ya se encuentran huellas de reflexión sobre la diferencia de épocas, pero son esporádicas; no existe todavía una concepción consciente, redondeada sobre el presente, pasado y futuro"[27]. Ya la formación del "evangelio" en su forma literaria se basa en un proceso teológico que supone la interpretación del mensaje de Jesús por la Iglesia naciente[28]. Pero esta interpretación no parece justificar, según la opinión de los teólogos, la actitud escatológica de Jesús. Se habla de la "ruptura" existente entre el Jesús histórico y la comunidad, encuadrada entre su muerte y los sucesos posteriores a la Pascua, y se discute la "posibilidad" de trazar una línea recta desde la autoconsciencia de Jesús hasta la fe de la comunidad"[29]. Esta controversia irá agudizándose al buscar un modo de entender el mensaje del Jesús histórico, y, sobre todo, al ver si se le pueden atribuir y en qué sentido los pasajes que hablan del Hijo del hombre (cfr § 14). Por lo demás, nuestro planteamiento actual nada tiene que ver con la problemática que estos teólogos han puesto sobre el tapete; pero si la actitud escatológica de la Iglesia primitiva está unida en lo esencial, habrá que tomar mucho más en serio la pregunta: ¿Se ha equivocado la Iglesia al creer mantener el mensaje de Jesús con su expectación escatológica? ¿No es quizá un error esta nueva interpretación del Jesús histórico?

En los Hechos es muy raro el pasaje que habla de la parusía de Cristo; los pocos que hacen relación a ella (3, 20s ; 10, 42; 17, 31) podrían considerarse como una ampliación del kérygma apostólico por Lucas al servicio de su teología histórico-salvífica. Pero hay que tener ante los ojos la meta de aquella predicación antigua de la fe cristiana para ver que apenas si se pudo hablar de la parusía. Lo que a la Iglesia le importaba era probar que Jesús, el descendiente de David (cfr § 20), era el Mesías anunciado por las Escrituras. Esta argumentación consiguió su objetivo cuando quedó demostrada la justificación divina y la institución del reino del Crucifi-

26 *Mitte der Zeit* 6.
27 ZThK (1957) 292.
28 Ibid 293.
29 Ibid 279s.

cado. El anuncio de su parusía ya no pertenecía a la argumentación, sino a la consecuencia de la fe en este Mesías glorificado. Lo peculiar de esta imagen paleocristiana del Mesías se basaba, para los oyentes judíos, en que "el Mesías debía padecer y así entrar en su gloria" (Lc 24, 46); esto y no otra cosa había que ponerles delante como un decreto salvífico de Dios oculto hasta ahora. La parusía del Mesías glorificado, su "venida en poder y majestad", era entonces sólo la plenitud propia de su mesianismo. El anuncio paulino con su evidente trayectoria visual—que no puede rechazarse—hacia la parusía es el mejor comprobante de esto. Esta predicación demuestra cómo un judío, cuando consiguió llegar a creer en el Mesías crucificado, resucitado y glorificado a la diestra de Dios, debía pensar al final en este hecho de fe y de salud. Si sólo constaba ya una vez que el Mesías predicado por la comunidad de Jesús no se acoplaba a la categoría entonces en boga entre los judíos, sino que había que concebirle sólo como "Hijo del hombre", actualmente oculto en Dios (el título es, en última instancia, algo accesorio), entonces habría que esperar forzosamente su manifestación futura [30]. La expectación de la parusía no puede considerarse, de consiguiente, como un grado tardío de la cristología paleocristiana, sino que pertenece a la imagen del Mesías cristiano predicado desde el principio.

T. F. Glasson y J. A. T. Robinson quieren negar a Jesús una espera del futuro con los dramáticos acontecimientos finales, parusía y mundo nuevo en el sentido de la literatura apocalíptica, y creen que su visión se extendía tan sólo a su justificación divina y a su entronización celestial [31]. Pero, por otra parte, vense obligados a explicar el nacimiento de la fe en la parusía dentro del seno del cristianismo antiguo, y para eso acuden al influjo de pasajes paleotestamentarios (que originariamente tratan de la epifanía de Dios y ahora se trasladan a la persona de Jesús), a la penetración de ideas apocalípticas del judaísmo contemporáneo el siglo I p. C. (cfr Pablo a los Tes). Así resulta un gran aprieto crono-

[30] Cfr VOLZ, *Eschatologie* 201-203; 204-206; SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn* 44-54; MOWINCKEL, *He that cometh* 358-361; 388-393.

[31] F. T. GLASSON, *Second Advent* 151ss; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming* 83ss; 118ss.

lógico, puesto que Pablo ha enseñado esta doctrina desde sus principios (1 Tes 4, 15, haciendo referencia a unas palabras del Señor), y la antigua exclamación maranatha (1 Cor 16, 22) tiene sus raíces incluso en la Iglesia palestiniana que hablaba arameo. Es imposible, por tanto, llegar a comprender un nacimiento paulatino de la fe en la parusía en la Iglesia primitiva y habría que poner la "ruptura" entre Jesús y su comunidad inmediatamente después de la Pascua, cuando los apóstoles, "tras la crucifixión de su Maestro, adquirieron la convicción, después de las apariciones del Resucitado, de que Jesús seguía viviendo y había sido ensalzado en la gloria de Dios" [32]. De todos modos es digno de considerar que estos teólogos ingleses no se hayan atrevido a negar a Jesús el pensamiento de su justificación ("vindicación") divina y de su exaltación en los cielos.

El convencimiento de que la historia salvífica sigue su rumbo, a pesar de la entrada en la época salvífica definitiva ("escatológica") conduce también a la Iglesia naciente, según el testimonio de otros escritos distintos de los de Lucas. Igualmente la forma que presenta Marcos en el discurso escatológico de Jesús (Mc 13) no descarta una posible proximidad de la parusía, sino que pone en evidencia un momento lejano y, sobre todo, proyecta la misión de los gentiles, necesitada de tiempo (v 10). Tal como siempre se ha considerado la magnífica composición de este discurso, en la forma que actualmente presenta es un testimonio de que Marcos, o la tradición que se ha servido de él, admitió diversos períodos cronológicos antes del final, que deberían pasar unos tras otros: v 7 aún no es el fin; v 8 comienzo de los aprietos y lamentos; v 19 el gran aprieto; v 24 los acontecimientos que llevan a la parusía. Si Lucas "prolongó" conscientemente el tiempo (21, 8 24 al final) que surge entre las persecuciones (v 12 principio), si recalcó expresamente la virtud de la paciencia (21, 19; cfr 8, 15) y vigorizó la parenesis previniendo de la vida mundana y aconsejando la oración ininterrumpida (v 34 al 36), en la que se halla ya en Marcos la característica fundamental del "ínterin". Al menos ha puesto en su versión el proceso de la mayor du-

[32] PH. VIELHAUER, L. c. 79; de nuevo sostiene lo contrario H. CONZELMANN ZThK 1957, 282s.

ración posible de la historia salvífica, ha dejado una puerta abierta, que Lucas, en su situación y modo de ver las cosas, ha franqueado luego.

Por lo que hace a Mateo, consta que también él ha "periodizado" la historia salvífica. Esto vale ante todo para la época anterior a Cristo, ya que reconoce paladinamente en las parábolas de los viñadores infieles (21, 33-41) y del banquete de bodas reales (22, 1-10) un breve epítome de la historia del pueblo recalcitrante de Israel, que respondía de la repetida misión de los profetas [33]. Las dos parábolas muestran, por otra parte, en la forma que les da Mateo, que el primer evangelista ve el avance de la historia salvífica en la época neotestamentaria, concretamente en cuanto a la misión de los gentiles (cfr § 18) ¿Es ésta una visión fundamentalmente distinta de la de Lucas, que deja libre un espacio no concentrado para el "anuncio" del reino de Dios? Tampoco puede referirse uno a la gran escena final del evangelio de Mateo para reconocer la entronización celestial del Resucitado como cumbre de la historia de Cristo, tras de la cual no se halla ninguna otra [34]. Si Mt 28, 18-20 ha evolucionado, incluso según el esquema (tripartito) de la proclamación de poderes celestiales, de la proclamación de su reino y de la promesa de sus enviados [35], no por eso se puede eliminar la perspectiva escatológica ("hasta la plenitud de los tiempos"), que Mateo ha vinculado en otros pasajes con la parusía y el juicio (13, 39 40 49; 24, 3). La "proclamación" a los pueblos supone la época de la concentración del pueblo escatológico de Dios: los enviados de Cristo deben "salir" y "hacer discípulos" a los gentiles, es decir, llevarlos al seguimiento salvífico de Jesús mediante el bautismo (v 19b) y el deber de bautizarse (v 20a). Esta es una época de transi-

[33] Cfr J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 57 y 60; J. SCHMID, comentando este pasaje.

[34] Según J. A. T. ROBINSON, L. c. 131s. la escena originaria fue la representación de la parusía, el cumplimiento directo de la promesa de Galilea Mt 28, 7 10 16.

[35] Cfr O. MICHEL, *Der Abschluss des Matthäusevangeliums:* EvTh 10 (1950) 16-26; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker* 32s.

ción que se halla bajo el apoyo y asistencia del Kyrios que ha entrado en su poder, época que encuentra, en última instancia, su meta y fin. "Las palabras que comenzaron con la existencia del fin, desembocan en la perspectiva del fin venidero de la época del mundo" [36]. Así es como hace claramente su aparición la época histórico-salvífica de la Iglesia, tal como la misma Iglesia naciente la entiende: el reino escatológico de Cristo queda bien fundado, pero aún no ha llegado a su plenitud; el pueblo de Dios del final de los tiempos se congrega, salvado y preparado para la última salvación, pero aún llamado al seguimiento y conservación; la realización cósmica del reino de Dios es cierta, pero aún no patente. En cuanto a la duración del peregrinar de este pueblo de Dios, es una cuestión que nada tiene que ver con esto.

Para Pablo resulta tan evidente la visión histórico-salvífica, según la cual el cristiano se halla entre los tiempos, y la Iglesia predica el evangelio de Cristo "hasta la plenitud de las naciones" (Rom 11, 25), que no se necesita siquiera una prueba. Sólo vamos a presentar algunas citas características para esclarecer la dinámica del curso histórico-salvífico tal como la ve el mismo Pablo. Según Rom 13, 11, nuestra salud está "ahora" más próxima que cuando comenzamos a creer. Por consiguiente, incluso dentro de la época inicial del reino, de la proclamación de poderes de Jesús (Rom 1, 4; cfr 1 Cor 15, 25), existe un "avance". El "ahora" de la salud no es un estado fluctuante de transición, no es un estado final preliminar, sino un estado que tiende con toda rapidez a la parusía y a la plenitud coaccionado y coaccionando (cfr 1 Cor 7, 29-31). Así como hay poco que decir sobre los tiempos y términos de los acontecimientos finales, ya que "el día del Señor viene como un ladrón" (1 Tes 5, 1s), son ciertas la vigilancia continua, la sobriedad y la preparación son necesarias para alcanzar la salud final (1 Tes 5, 6-9). Ahora es la época de la misión, y se siente el estímulo del Apóstol de los gentiles, para llevar también la

[36] E. LOHMEYER, *Das Ev des Matthäus* 423.

salud a los hombres que todavía no la conocen (Rom 15, 16-24). La vocación de los gentiles, su participación igualmente justificada en la salud es un misterio de Dios decretado desde la eternidad, que debe ser revelado ahora, en la época escatológica de la plenitud, por la Iglesia, y Pablo se considera como un siervo elegido y como predicador de esta economía de la salvación (cfr Col 1, 25-27; Ef 3, 1-10). Pero también cada una de las comunidades y cristianos deben ser intachables hasta el día de Cristo Jesús, hasta su "revelación" (1 Tes 3, 13; 5, 23; 1 Cor 1, 7s ; Filip 1, 6 10). Los cristianos deben "aprovechar" el tiempo continuamente transformado y oprimido por los malos poderes, es decir, emplearlo en su salvación (Ef 5, 16). Todo esto es un argumento para probar que el curso actual del mundo es escatológico para Pablo, no sólo en el sentido de una nueva posibilidad de existencia mediante la fe, mediante el ser "en Cristo", sino también en un sentido histórico-salvífico, en tanto la acción salvífica de Dios concurre al remate de la Redención y de la plenitud del mundo. Del mismo modo que es bueno y justo poner de relieve el carácter taxativamente histórico de la predicación paulina, la pretensión existencial del hombre por ella afectado, así es también falso y peligroso negar su modo de ver histórico-salvífico universal que abarca desde la creación hasta la plenitud del mundo. Sólo con este componente histórico-salvífico se describe atinadamente según Pablo la existencia fundamental del cristiano en su estado salvífico (momentáneo, inicial) (cfr Gal 1, 4; Filip 3, 20).

¿No ha insertado Juan, por su parte, este dinamismo histórico-salvífico o, lo que es igual, no ha vuelto a descubrir la verdadera intención de Jesús? ¿Es que no se ve en él que todo el dramatismo del futuro y el aparato escénico apocalíptico es superfluo y que llega sólo en el fondo a la situación escatológica de decisión, en que se halla todo el llamado por el kérygma (cfr R. Bultmann)? ¿O es visible en él una rama autónoma de la tradición que haya custodiado escrupulosamente la más antigua Cristología y "escatología", el mensaje

genuino de Jesús: la "parusía" se ha seguido ya con la resurrección de Jesús, pero no como un acontecimiento terminante, sino como "una continua penetración de la vida cotidiana del Apóstol y de la Iglesia", como una "parusía a partir de ahora", que nos enfrenta de continuo con la llegada escatológica de Dios (J. A. T. Robinson)? [37]. El pensamiento escatológico, tal como hoy en día aparece en el evangelio de Juan, no podemos examinarlo ni sopesarlo debidamente ahora; sólo vamos a tener en cuenta algunos puntos de vista que nos dejan vislumbrar el hecho de que tampoco se ha dejado al margen en el evangelio de Juan el pensamiento histórico salvífico. Y son: 1. La dependencia y subordinación de la época del Jesús terreno y de la época de la Iglesia se halla ya supuesta en el evangelio de Juan y es indispensable para su inteligencia. Los dones salvíficos del Hijo del hombre que ha bajado del cielo hallan su plena eficacia sólo después de la ascensión y misión del Espíritu Santo, concretamente en los Sacramentos (cfr 3, 5-8; 6, 27 53 62-63a; 20, 22s). El Espíritu, que Cristo glorificado envía desde el Padre, realiza las promesas de Jesús y continúa su obra (14, 16s), con el esclarecimiento de la revelación de la palabra (14, 26; 16, 13s) y con el testimonio frente al mundo incrédulo, enemigo de Dios (15, 26; 16, 8-11), así como en la participación de la vida a los creyentes (7, 39; 6, 63a). El Jesús del relato evangélico penetra en la situación de sus oyentes, pero lo hace plenamente consciente de su pronta exaltación y glorificación; característica es la locución "pero llega la hora y es ésta" (4, 23; 5, 25) y sobre todo la pretermisión de la diferencia cronológica hasta la exaltación (12, 32; 13, 1; 16, 32; 17, 1). En ningún sitio se cita expresamente a la Iglesia, pero en todas partes se supone su existencia, concretamente en los discursos de despedida [38]. — 2. Como también está presente de modo latente y se percibe la situación misionera de la Iglesia. Algunas palabras reflejan claramente la misión posterior (cfr 4, 38; 10, 16; 11, 52; 17, 18 20). Puede preguntarse en qué me-

[37] L. c. 162-180, especialmente 176.
[38] Cfr N. A. DAHL, *Volk Gottes* 172.

dida hay un interés actual del evangelista tras el episodio de Samaria [39]. ¿No iba a saber Juan que la misión cristiana nunca acontece, no sólo atendiendo a los sucesos salvíficos ocurridos, sino también teniendo en cuenta su plenitud escatológica? — 3. Puesto que para la Cristología de Juan estaban pues presentes en Jesús todas las virtudes salvíficas, aunque no todas habían salido a la luz, y esta libertad de su poder salvífico tras su glorificación (cfr 17, 2) se ha hecho asimismo realidad para los oyentes y lectores del evangelio, hay que acentuar absolutamente los dones actuales de Cristo que escapan fundamentalmente a los fieles y definitivamente al círculo del mal, al tenebroso cosmos de la muerte (cfr 5, 24; 8, 12 51; 10, 28; 11, 25s). Pero esto no excluye la plenitud vital escatológica del futuro, la resurrección corporal. Tampoco se ha apartado mucho el mismo Juan del pensamiento semítico, que podía dejar sin efecto en cuanto a él se refiere la participación corporal en la vida divina de la gloria. No se halla ni siquiera una sola huella en el evangelio de Juan de que la creencia helénica en la inmortalidad, la mera supervivencia del alma haya ocupado el puesto de la idea semítica de la vida (cfr 12, 25) [40]. Por eso resulta arbitrario atribuir a una "redacción eclesiástica" tardía los textos relativos a la resurrección en el último día (5, 28s; 6, 39 40 44 54). Según Jn 12, 26; 14, 3; 17, 24, debe seguir a la gloria celestial a su Señor, resucitado (!) y glorificado. El pensamiento de la reunión con Cristo y la visión de su majestad es tan contundente que la misma explicación corporal resulta frente a ella bastante más menguada; no obstante, esta

[39] Cfr O. CULLMANN, Samaria and the Origins of the Christian Mission en *The Early Church*, London 1956, 183-192.

[40] Cfr H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom "Leben"*, Greifswald 1934, 139-141; F. MUSSNER, ΖΩΗ *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München 1952, 140-149. En cuanto al problema completo, cfr además G. STÄHLING, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie:* ZNW 33 (1934) 225-259; B. AEBERT, *Die Eschatologie des Joh-Ev.* (tesis doctoral, Breslau, edit. en parte), Würzburg 1936; E. GAUGLER, *Das Christuszeugnis des Joh-Ev.*, en: Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift und der Kirche, München 1936, 34-67, detalles 57s; W. HOWARD, *Christianity according to St. John*, London 1943, 106-128; A. CORRELL, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, London 1958.

convicción común dentro del cristianismo naciente sigue en pie y nos la encontramos a cada paso. — 4. Lo mismo hay que decir en cuanto a la idea del juicio. Ciertamente que este juicio ya tiene lugar, según 3, 18 (cfr 5, 24), por razón de la incredulidad: el infiel se cierra mediante su decisión negativa *ipso facto* frente al Hijo de Dios. Este juicio actual no suple, sin embargo, ni desplaza el futuro, sino que lo anticipa en el encuentro con Jesús. El pasaje: "El Padre ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar" (5, 22) cubre ambos puntos de vista: el juicio escatológico futuro y el actual contra la infidelidad. En el fondo late asimismo el antiguo pensamiento de que Dios da al Hijo del hombre el juicio (5, 27), pero ya que este juez escatológico está presente en Jesús Hijo de Dios, el destino salvífico se decide en el careo con El, en la fe o en la infidelidad. Aquí no se ve ninguna cristología originaria, la que sólo conoció el Cristo vengado y glorificado; más bien se trata de una nueva interpretación de la cristología del Hijo del hombre, pero no de tal modo que no haya lugar para el futuro oficio judicial. Así es como la cita generalizadora de 5, 22 se desarrolla muy consiguientemente en dos estadios; a la participación actual de la vida o al juicio actual (5, 24s) sigue la resurrección futura a una vida (plena, explicable incluso corporalmente), un juicio (eficaz de la muerte) (5, 28s). También la locución peculiar de que la palabra ahora pronunciada por Jesús se repetirá un día, en el último día, como Juez de todos los incrédulos (12, 48), atestigua este punto de vista. — 5. En pasajes donde no se introduce a Jesús como predicador, sino que se habla del Cristo glorificado, concretamente en la primera epístola de Juan, también se abre la perspectiva escatológica para el pensamiento de Juan de una manera más fácil. Aun cuando no existiera el pasaje, 2, 28, relativo a la parusía, seguiría subsistiendo el 3, 2, de sabor netamente joanneo, que lleva a su fin un pensamiento del evangelio (17, 24). La visión (de Cristo y) de Dios llega a su plenitud definitiva por la semejanza con (Cristo y) Dios; pero esto, según el modo de pensar bíblico, que tampoco se da de mano aquí en favor de

una "ilustración por medio de la visión" de tipo helenístico, se realiza por la concesión de la doxa, íntimamente vinculada a la resurrección corporal [41]. Toda la falta de comprensión de la escatología joannea estriba en una "espiritualización" injustificada de la que está tan alejado Juan como todo el cristianismo primitivo. Además, tampoco puede negarse en modo alguno que la teología joannea haya desplazado los acentos desde el futuro a la actualidad salvífica; por lo que respecta a los motivos poderosos que ha tenido ya constituye un problema de por sí. Aquí sólo nos importa no considerar bajo este aspecto a Juan como un secesionista que dio de mano al pensamiento histórico-salvífico de la Iglesia naciente o que fue testigo de la verdadera actitud "escatológica" de Jesús *contra* los predicadores que la desconocían.

Después de fijarnos en Juan, como exponente de una escatología "desmitologizada", no necesitamos seguir examinando otros escritos neotestamentarios, sobre todo porque nos ocuparán todavía al seguir estudiando el pensamiento de basileia (cfr cap 3). Lo que aquí tiene que quedar bien claro es esto: el proceso de la historia salvífica es para todo el cristianismo antiguo, que tuvo que interpretar el mensaje de Jesús después de Pascua y Pentecostés, un fundamento indestructible de su pensamiento. La "época de la Iglesia" fue para todos los predicadores de la fe cristiana en sus principios, una continuación necesaria; es más, en cierto sentido (cfr Juan), una plenitud del tiempo de Jesús; pero la "época de la Iglesia" se siguió considerando meramente como un ínterin hasta la plenitud instituida con la parusía. Pero la Iglesia, por otra parte, debe, como una dimensión aposentada en la tierra, consagrarse también a los quehaceres terrenos e "instalarse" en ellos hasta la más consumada organización; otro problema es en qué medida se halla expuesta a los peligros de una "secularización". Pero por lo que hace al enjuiciamiento sobre Lucas y los otros teólogos del cristianismo primitivo que desarrollaron cada uno

41 Cfr R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg i. Br. 1953, comentando este pasaje.

a su modo su punto de vista escatológico, debe revestir el siguiente tenor: para ellos no era una "teoría", sino un hecho de fe la irrupción de una nueva época histórico-salvífica que partía de la exaltación y glorificación de Jesús, la época del reino de Cristo, manifiesto en los cielos, velado aún en la tierra, pero real y eficiente, que se realiza en la Iglesia y por medio de la Iglesia, reino que tiene su meta en el reino pleno y futuro de Dios.

CAPÍTULO II

REINO DE DIOS Y REINO DE CRISTO EN SAN PABLO

22. Reino de Dios, reino de Cristo e Iglesia

El pensamiento del apóstol Pablo es "cristocéntrico", es decir, halla su centro en Cristo y, partiendo de El, penetra y conquista todos los planos del mensaje salvífico del cristianismo. Tiene continuamente ante sus ojos, dominándolo todo, la obra actual del Kyrios Jesús. Este Señor vivo y glorificado le ha "asido" y llevado al seno de su comunidad, por eso el Apóstol no conoce de ahora en adelante más que un solo ideal: asir a Cristo "para conocerle a El y el poder de su Resurrección y la participación en sus padecimientos" (cfr Filip 3, 10ss). Incluso en la consideración universal de su magnífico canto a Cristo en Filip 2, 6-11, el camino del Hijo de Dios lleva desde su anonadamiento personal y su obediencia hasta la muerte a un trono celestial a la diestra de Dios; desde aquí reina en virtud de su entronización divina, de su proclamación y de su poder sobre todos los poderes terrenales. El reino actual de Cristo adquiere todo su valor, todavía más que en la predicación salvífica de los primeros apóstoles. Y lo

más extraño es que el pensamiento del reino pleno y futuro de Dios no muere dentro del pensamiento paulino.

Los pasajes en que Pablo habla del "reino de Dios" no son ciertamente abundantes (formalmente diez veces, cfr 1 Cor 15, 24), pero sí muy ricos en conclusiones. En sus cartas principales se halla cuatro veces el giro "heredar el reino de Dios" (1 Cor 6, 9 10; 15, 50; Gal 5, 21). No se puede negar cierto nexo con los "oráculos de entrada" de Jesús, dada la admisión de logia de Jesús por parte de Pablo[1]. El giro nos suena a algo formulístico, pero no sin razón se le emplea como motivo de una seria advertencia moral. Cuando Pablo habla de "herencia" en vez de "entrada", es que tal vez le han inducido a ello los LXX, donde leyó siempre este vocablo, especialmente en el Deuteronomio (unas 50 veces). Dentro del pensamiento de heredar la Tierra Prometida se halla asimismo el origen plástico del modo de hablar de Jesús (cfr Mt 5, 5), y Pablo ha estado familiarizado con este fondo teológico y ha sido consciente de él, cuanto más que también leyó en el Déutero-Isaías lo relativo a la "herencia de la tierra" de tipo escatológico (Is 57, 13; 60, 21; 61, 7; 65, 9). Por lo demás, Pablo ha admitido cristológicamente el pensamiento de la "herencia": los que pertenecen a Cristo son hechos por medio de Cristo hijos de Abraham y herederos de las promesas (cfr Gal 3, 16 29; 4, 7); pero el Apóstol no traza en estos pasajes las líneas directrices del reino de Dios. La "herencia del reino de Dios" constituye para él un vigoroso motivo moral que mete por los ojos a los viciosos y depravados (1 Cor 6, 9s ; Gal 5, 21). En un pasaje concreto, por otra parte, emplea este giro para una enseñanza escatológica importante: la carne y la sangre, es decir, los hombres, en su modo de ser terreno-natural, no pueden heredar el reino de Dios, del mismo modo que la corruptibilidad (= los muertos) no puede heredar la incorruptibilidad; vivos y muertos se transformarán en la resurrección en un ser esclarecido que responde a la estructura

[1] Cfr C. H. DODD, Ἔννομος Χριστοῦ: Studia Paulina (Homenaje a J. de Zwaan), Haarlem 1953, 96-110 (bastante extremista).

gloriosa del mundo futuro [2]. En todos estos pasajes el "reino de Dios" es unívoco a las dimensiones escatológicas futuras, incluidas en estas expresiones de Jesús [3].

El influjo de la cristología, a través de la que fluye el pensamiento en el reino presente de Cristo, se ve además en Ef 5, 5. De suyo expresa la misma circunstancia que 1 Cor 6, 9s y Gal 5, 21, es decir, una intimación a los depravados; la formulación, no obstante, suena así: "... no tiene parte en el reino de Cristo y de Dios". No sólo es extraña la doble aplicación (singular) "reino de Cristo y de Dios", sino también la diferencia de estilo por lo que respecta al verbo "participar". Pues aquí es evidente una actualidad trascendente del reino, o al menos se hace alusión a ella. Según el modo de ver de la carta a los Efesios (cfr 2, 6) quizá se pueda y deba entender esta frase así: que el reino de Cristo y de Dios existe ya, aun cuando todavía esté oculto en el cielo, y lo que importa es no perder el derecho de ciudadanía ni de herencia que tenemos sobre él [4]. Así es como se consigue un verdadero "acercamiento" del reino de Dios desde su lejanía escatológica. La doble designación para el reino que, con toda seguridad, no pretende designar dos estadios sucesivos de la realización del reino, sino una y misma dimensión, también descubre la idea de que el reino escatológico de Dios se realiza ya en el reino de Cristo por medio del mismo Cristo, y por eso el reino de Dios puede también denominarse reino de Cristo (cfr más adelante en el § 23).

[2] Cfr J. JEREMIAS, *"Flesh and blood cannot inherit the Kingdom of God" (1 Cor XV, 50):* NTSt 2 (1955/56) 151-159.

[3] Por eso sería preferible evitar la expresión "herencia celestial", empleada por L. CERFAUX *(Recueil* L. C. Gembloux 1954, II 367ss). Por cierto que Cerfaux demuestra exactamente su raigambre paleotestamentaria así como su significado escatológico, pero parece incluir también un cierto influjo de la interpretación mística de Filón. Véase, por el contrario, A. WIKENHAUSER, *Kirche* 41s.

[4] Cfr H. SCHLIER, *Brief an die Epheser* 235: La κληρονομία, que los impúdicos "no tienen" en el reino de Cristo y de Dios es la βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, que continuamente se está revelando futura y evidentemente se realiza, teniéndola por eso en la hora presente como algo que está en esperanza. Pero como tal permanece oculta en los actuales momentos y se puede tener ya una herencia en "ella".

Antes de ponernos a estudiar las cartas a los Colosenses y Efesios, para las que tenemos que contar con una visión teológica muy avanzada, vamos a ponernos a considerar los demás pasajes de sus primeras cartas. En primer lugar, dos textos de las cartas a los Tesalonicenses atestiguan que Pablo ha aceptado el concepto escatológico del reino de Dios. Según 1 Tes 2, 12, Dios nos ha llamado "a su reino y a su gloria", y este pensamiento vuelve a convertirse en un motivo moral: por eso los destinatarios deben "andar dignamente delante de Dios". Ya en los evangelios sinópticos pudo observarse que el "reino de Dios" (o lo que es igual, el "reino de Cristo") y la "gloria" (δόξα) son expresiones sinónimas para la Iglesia naciente (cfr Mc 10, 37 con Mt 20, 21; Mc 8, 38 con 9, 1). Para Pablo δόξα es el esplendor celestial y la ilustración escatológica, un don salvífico, del que un día serán partícipes también los fieles cristianos en el mundo futuro [5]. Principio y meta de la voluntad salvífica se halla sintetizado en aquellos "llamados al reino de Dios". Igualmente 2 Tes 1, 5, habla de que los Tesalonicenses, acendrados por la persecución y la desgracia (v 4), deben ser estimados dignos "del reino de Dios, por el que también padecéis ahora vosotros". El reino de Dios como "recompensa"—como riquísima recompensa gratuita (cfr "hacerse digno") [6]—y precisamente por medio del sufrimiento continuo de las persecuciones por amor de Jesús, nos recuerda de nuevo la predicación de Jesús mismo (cfr Mt 5, 10 11s ; Lc 6, 22s). "Sufrir por el reino de Dios" no significa, por tanto, una contribución humana a la venida del reino de Dios, pero sí un esfuerzo por tomar parte en él; trátase del mismo pensamiento que Pablo ha formulado cristocéntricamente de la siguiente manera: "Sólo debemos padecer (con Cristo), para ser con El conglorificados" (Rom 8, 17; 2 Tim 2, 12).

[5] Cfr 2 Tes 2, 14; Rom 8, 18 21; 1 Cor 15, 43; 2 Cor 3, 18 (¡también aquí!); 4, 17; Filip 3, 21. Col 3, 4; 2 Tim 2, 10.

[6] Cfr Lc 20, 35 "dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos". Fuera de estos dos pasajes, vuelve a salir la palabra καταξιοῦσθαι también en Act 5, 41.

También el pasaje de Col 4, 11 debería interpretarse escatológicamente así: "colaboradores en atención (εἰς) al reino de Dios". No es probable que Pablo quiera decir que sus colaboradores en la misión colaboren en el reino de Dios (pues entonces su construcción estaría mejor en genitivo), sino que se esfuercen al servicio del reino futuro de Dios, al mismo tiempo que lo anuncian (cfr Act 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23 31), hagan posible que los hombres participen de él y tomen sobre sus hombros todo género de cargas y responsabilidad por amor de ellos.

En conexión con 2 Cor 8, 23 (εἰς ὑμᾶς συνεργός) seguramente se podría pensar en el campo de la acción[7]; pero la βασιλεία τοῦ θεοῦ no es, por otra parte, más que un campo, un plano de acción disponible para el hombre. Más bien habría que cotejarlo con Lc 9, 62, "apto para el reino de los cielos", en que los manuscritos andan fluctuando entre el simple dativo, ἐν y εἰς. Trátase de una expresión abreviada; se alude al *anuncio* del reino de Dios. Objetivamente Col 4, 11 debería significar lo mismo que 1 Tes 3, 2: "colaboradores de Dios en (ἐν) el evangelio de Cristo".

La profunda visión de la carta a los Colosenses por lo que hace al reino de Cristo (1, 13; véase abajo) no lleva consigo en modo alguno una interpretación del reino de Dios ateniéndose estrictamente a la lista del saludo. Es claro que aquí se trata de un antiguo uso lingüístico, admitido por los misioneros, en concreto por Pablo.

Por el contrario, dos pasajes de sus cartas principales exigen una aclaración diversa. En 1 Cor 4, 20 se dice: "Que no (está) en palabras el reino de Dios, sino en realidades." Esta lacónica expresión sólo tiene sentido atendiendo a la situación epistolar. Pablo amenaza a ciertos miembros "engreídos" de la comunidad con probarlos en su pronta llegada, de si en ellos anidan simplemente palabras o bien realidades (de Dios) (v 19). Estos cristianos de Corinto han afirmado paladinamente—quizá por razón de su dotación pneumática o de su

7 Así BAUER, *Wörterbuch*, 1559 s. v.

"gnosis" (cfr 1, 5; 8, 1s. 10s.; 13, 2 8; 14, 6)—haber conseguido ya la promesa del conreinar con Cristo, de poseer los bienes futuros. Pero ahora sostiene el Apóstol frente a ellos: el reino de Dios se muestra eficiente, no en palabras, sino en la virtud divina.

La palabrería de aquellas gentes "engreídas" (cfr v 6) queda ilustrada por las frases del Apóstol, en parte irónicas, en parte serias y amenazadoras. Entre otras muchas cosas debieron decir: "Ya estamos llenos, ya somos ricos, ya hemos llegado al reino sin contar con el Apóstol" (v 8a). Justamente Pablo echa mano de esta última expresión (βασιλεύειν) y hace notar: "¡Ojalá que lo hubierais logrado para que también nosotros, con vosotros, reináramos!" (v 8b). Pero luego pone de relieve con cuánta razón sufren los apóstoles (sobre todos los llamados a reinar con Cristo) desprecios, penuria y persecuciones (vv 9, 13). Por consiguiente, todavía no ha llegado el tiempo del "reino" ni de la gloria, sino el de seguir tras la Cruz.

La βασιλεία τοῦ θεοῦ no puede, probablemente, interpretarse en el sentido futuro, ya la formulación misma lo prohibe. En concreto, sólo se puede ampliar la cópula (cfr Lietzmann sobre este pasaje), y el ἐν podría expresar entonces la cualidad y el modo de ser [8]. No se le hará justicia si se le interpreta así: aquel que pertenece al reino (futuro) de Dios es fácilmente recognoscible por la virtud de Dios y es eficaz esta misma virtud en él [9]. No hay contradicción alguna con el v 8ss, puesto que Pablo emplea allí diversa argumentación. Ambos puntos de vista tienen razón. La existencia y experiencia apostólica prueban que el reino manifiesto de Dios y el reinar con Cristo (cfr también 6, 2!) no están presentes todavía; al mismo tiempo se manifiesta ya el reino de Dios en la virtud del espíritu de Dios (cfr 2, 1-5; en esto podría haber pensado concretamente Pablo al emplear ἐν δυνάμει).

Así mantiene Pablo la tensión dentro de su pensamiento de basileia, la misma tensión que ya pudimos apreciar en la predicación de Jesús: el reino escatológico de Dios sigue es-

[8] Cfr BAUER, *Wörterbuch* s. v. εἰμί III, 4 (col. 446) y s. v. ἐν III, 2 (col. 517). En los papiros hallamos una vinculación de εἰμί con ἐν y un concepto abstracto, suplemento ordinario tratándose de construcciones verbales, cfr E. MAYSER, *Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit* II, 1 (Berlin-Leipzig 1926) 224, nota 1, y II, 2 (1934) 398.

[9] W. G. KÜMMEL, en un apéndice a H. LIETZMANN, *An die Korinther* I-II, Tübingen [4]1949, 173.

tando todavía próximo, como un reino visible y se da a conocer por medio de estupendas manifestaciones que el Apóstol—y con él toda la Iglesia primitiva—experimenta, sobre todo en las operaciones del Espíritu de Dios (cfr 2, 4).

Esta interpretación viene corroborada por un segundo pasaje que se le parece mucho: Rom 14, 17. Al advertir que hay que tomar una actitud respecto a los "débiles" por lo que hace a las comidas y bebidas, porque sostienen falsamente muchas cosas por impuras y se dejan conducir en las comidas contra su conciencia, dice Pablo: "Porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo." El contenido expresado por la cópula nos depara de nuevo bastantes dificultades. ¿Quiere decir el Apóstol sólo que quien consigue llegar al reino de Dios no se debe distinguir por la comida y la bebida, sino por estos bienes espirituales? [10]. Esto no tiene ningún viso de probabilidad, puesto que con la "justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" van aunados de modo muy claro los frutos del Espíritu Santo (cfr Gal 5, 22) que hacen su aparición y deben desarrollarse, bienes salvíficos actuales que nos han sido dados y que caracterizan nuestro estado salvífico actual (cfr Rom 5, 1s) [11]. No son condiciones del reino futuro de Dios, sino que se las considera como sus manifestaciones en la actualidad [12]. "Se trata, en resumidas cuentas, del carácter de revelación del reino de Dios en la actualidad" (O. Michel). El sentido del pasaje es éste: no se trata de comida y bebida, sino de aquellos frutos espirituales en los que ya se revela actualmente la gloria futura del reino de Dios.

Pablo reconoce, pues, ya desde ahora una eficacia y capacidad de experiencia actual del reino de Dios, que se mani-

10 Así W. MICHAELIS, *Reich Gottes und Geist Gottes* 24; W. G. KÜMMEL (nota anterior) 173.

11 Cfr M. J. LAGRANGE, *Epîtres aux Romains*, Paris 41931 (= 1950); O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, en este pasaje.

12 La secuencia de Gal 5, 1 y 22 no debe llevarnos a falsas conclusiones. El motivo "heredar el reino de Dios" sólo se les pone delante a los viciosos; el Espíritu y sus frutos son ya dones otorgados, cfr 6, 8.

fiesta, en caso de que le hayamos entendido bien, sobre todo en la existencia y operación del Espíritu de Dios. Una "presencia mística" de los bienes del reino de Dios no calaría adecuadamente en este concepto ni sería la interpretación más cabal; no habría que interpretarlas hasta el punto de que "las riquezas celestiales se reprodujeran simultáneamente en todas las almas, pero de un modo más menguado y no tan intenso" [13]; pues dentro de esta presencia dinámica y pneumática del reino de Dios, Pablo se fija más bien en la vida comunitaria, cuando el Espíritu Santo actúa en cada uno de los miembros. El reino de Dios no es para él una dimensión mística, íntima al espíritu; tales manifestaciones no se hallan en él.

Los pensamientos paulinos acerca del *reino de Cristo* son nuevos y teológicamente progresivos. La misma expresión no es muy ordinaria: concretamente sólo se halla en 1 Cor 15, 24; Col 1, 13; Ef 5, 5; 2 Tim 4, 1 18. Los dos pasajes de la epístola pastoral no pertenecen estrictamente a esta consideración. El conjuro solemne 4, 1 encamina nuestra vista a la dignidad señorial de Cristo, que se revelará al final de los tiempos; su oficio judicial sobre vivos y muertos, su "epifanía" (ἐπιφάνεια) y su "reino". Su poder real será manifestado en la parusía (cfr la expresión "epifanía"), y su reino será perfecto y duradero. Este "reino" escatológico de Cristo no se distingue del reino de Dios, del mismo modo que todo el pasaje tiene ante los ojos la vinculación de Dios y de Cristo (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ), el ejercicio del poder divino por Cristo (oficio judicial), la glorificación de Dios por medio de Cristo. Este es un modo generalmente paleocristiano de ver las cosas, "fórmulas de un credo cristiano antiguo" (J. Freundorfer). El segundo pasaje nos ocupará más tarde (§ 24). Aquí vamos a tratar de la idea paulina acerca del reino *actual* de Cristo, y para esto son de gran importancia las dos citas 1 Cor 15, 24 y Col 1, 13, pero nos basta también 1 Cor 15, 24, porque en ella aflora, agudamente perfilada, la gran concepción

13 L. CERFAUX, en *Recueil* II, 378s.

histórico-salvífica de Pablo en torno al reino de Cristo y de Dios, y Col 1, 13, porque en ella se nos abre la entrada al mundo de las ideas celestiales, encerrado en las cartas a Colosenses y Efesios.

En la carta 1 Cor 15, 24-28 trata de la entrega oficial y final del reino de Cristo al Padre: "cuando haya reducido a la nada todo principio ἀρχή toda potestad y todo poder" (v 24c). Habrá alguno que prefiera entender este pasaje, que todo el mundo ve tan difícil, como un pequeño excurso escatológico encuadrado en el capítulo de la Resurrección, y con paralelos concretos en 15, 54s.

Las dos teorías son antagónicas por lo que hace a su cohesión total. Los unos [14] unen los vv 23 y 24 hasta describir tres "apartados" (τάγματα), consecutivos: Cristo como Primogénito; a continuación, los que pertenecen a Cristo en la parusía, y, por último, el "resto" (τὸ τέλος). o los restantes [15], en la rendición de poderes de Cristo. Los otros [16] comienzan con el v 24 un nuevo inciso y reconocen una única resurrección de los no cristianos; la segunda teoría debía ser acreedora a toda preferencia; por lo que atañe a todos los problemas especiales que entraña, hay que remitir a la bibliografía [17]. Limitémonos a recabar la atención para comprender todavía algún punto: 1. ἕκαστος v 23 no abarca necesariamente el πάντες del v 22 ni lo desmiembra en tres grupos, pues

[14] Entre los comentadores véanse J. Weiss, A. Loisy, H. Lietzmann, A. Schlatter, H. D. Wendland; además A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostel Paulus*, Tübingen 1930, 67s ; 304; W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls* 83; M. RISSI, *Zeit und Geschichte* 162-165; H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich*, Zürich ²1955, 56ss. Estos investigadores admiten en parte que τὸ τέλος no puede significar directamente "el resto" (cfr la nota siguiente), y traducen en consecuencia "el fin" o "finalmente", pero lo interpretan de tal modo que tácitamente se piensa en la resurrección de los demás hombres. En cuanto al problema de la resurrección de cristianos y no cristianos según el Apóstol, cfr H. MOLITOR, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Münster/W. 1933, de modo especial 34-53.

[15] HÉRING, concretamente en RHPhR 12 (1933) 300-320 ha tratado de probar que τὸ τέλος no puede significar "el resto". W. BAUER se aferra, en su *Diccionario* (col. 1607 s. v. 2) a la posibilidad de aquella interpretación, sin recomendarla para 1 Cor. 15, 24.

[16] Así todos los comentaristas católicos, pero también J. MOFFATT, J. HÉRING (nota anterior), en *Royaume de Dieu* 175s y en su *Comentario* (Neuchâtel-Paris 1949) del pasaje; W. G. KÜMMEL (en su Apéndice al Comentario de Lietzmann).

[17] Véase especialmente el excursus en E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris ²1956, 438-454; F. GUNTERMANN, *Eschatologie* 314-317; H. MOLITOR, L. c. 44-53.

entonces no se podría introducir allí a Cristo como ya resucitado. El v 23 debería, más bien, aclarar las relaciones entre Cristo, primogénito de los muertos, y sus adeptos: debería haber resucitado Cristo en primer término para que pudieran seguirle en su parusía los que están unidos con El. La resurrección oculta de los miembros de Cristo tiene su puesto concreto en Cristo, concretamente en su parusía. —2. La suerte de los no cristianos no entra en este capítulo en el campo visual del Apóstol; sería realmente extraño que se la tratara aquí en una descripción, sólo por vía de referencia. También en los vv 50-55, clímax de los argumentos paulinos, se trata solamente de los cristianos muertos durante la resurrección de la carne y que aún están viviendo. —3. El v 54s tiene también importancia por ver Pablo en él, justamente en la resurrección de los cristianos, la victoria sobre los poderes de la muerte. El perfil de esta victoria es tan acabado que hace pensar claramente en la victoria definitiva sobre el poder de la muerte (v 54 κατεπόθη ὁ θάνατος). A la vez podría hacerse alusión al mismo acontecimiento del v 26: "El último enemigo reducido a la nada será la muerte" [18]. Apenas podría haber silenciado Pablo una segunda "resurrección general" en que se manifestara la aniquilación perfecta y plena de los poderes de la muerte. Para él la resurrección de los cristianos es la plenitud escriturística del v 54s. Esta coincidencia de la victoria de Cristo con la resurrección de los cristianos tiene especial importancia para las discusiones que siguen.

El reino anunciado por Cristo y la obligación de reinar (según la voluntad de Dios) (v 25) no quedan fijados en su comienzo temporal, pero hay que ponerlos con toda seguridad al lado de su resurrección y exaltación. Sólo en el caso de aceptar la primera y segunda resurrección se podría pensar en un "interregno" escatológico de Cristo, que comienza con su parusía y acaba con la transmisión del reino al Padre; pero esto no se seguiría estrictamente del texto. En tanto se siga hablando, como creemos, sólo y principalmente de una resurrección, es decir, de la resurrección de los cristianos, no hay necesidad alguna de esto. Un vigoroso apoyo para ver que

[18] Καταργεῖν puede tener también el sentido de "hacer impotente", pero en esta circunstancia escatológica resulta mucho mejor entender esta palabra como "aniquilar" o "eliminar", cfr BAUER, *Wörterbuch* 825 s. v. 2; G. DELLING, en ThWB I, 454, 22-25. A duras penas si hay razón para admitir un estado ulterior, ya que la muerte desaparece en absoluto (contra W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls* 117).

Cristo ejerce ya su reino, según el pensamiento de Pablo a partir de la exaltación celestial de Cristo, es la cita de Sal 110, 1, que hallamos en el v 25 [19]. Este Salmo servía a la antigua teología de la comunidad para probar la dignidad real del Resucitado (Act 2, 34) y se convierte en una base esencial de la teología de las cartas a los Colosenses y Efesios (cfr Ef 1, 20; Col 3, 1); ¿no sería esto una línea unitaria a la que está también ordenado este pasaje? Igualmente vuelve a aflorar en Ef 1, 20 22 la vinculación del Sal 110, 1 con el Sal 8, 7, como hemos podido ver en 1 Cor 15, 25 27. La idea misma de que Cristo está entronizado en el cielo como Señor y Dominador es como el clímax que domina el himno a Cristo de Filip 2, 6-11: Ante El debe doblar la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, que deben confesar su señorío. De la sumisión de estos poderes y potencias espirituales hablan no sólo las cartas de la cautividad, también 1 Cor 2, 8 alude a su derrota: si los dominadores de este siglo, que le entregaron a la muerte (2, 6), hubieran conocido la sabiduría oculta de Dios no habrían crucificado al "Señor de la gloria". Ateniéndonos a la predicación paulina de la cruz y de la resurrección, no hay duda que el Crucificado fue para él, a partir de su resurrección, el "Señor de la gloria"; este predicado divino lo ha adquirido con su exaltación a la diestra de Dios, y precisamente en el establecimiento del poder de Cristo, vinculado a esta exaltación deben considerar los "dominadores del mundo" su necedad y la señal de su aniquilamiento. Cristo, pues, reina a partir de su entronización en los cielos sobre las potencias enemigas de Dios, y debe seguir dominando hasta que El (es decir, Dios) ponga a todos sus enemigos por escabel de sus pies [20]. Si, por otra parte, tampoco hallan su puesto los poderes de la muerte en la misma con

[19] Entre los cambios en el texto del Salmo (según los LXX) que Pablo ha realizado, tenemos, sobre todo, la ampliación de πάντας, de capital importancia para Pablo.

[20] En cuanto a la relación del sujeto con Dios en ambas citas de los Salmos, cfr F. W. Maier, *Ps 110 1 im Zusammenhang von 1 Kor 15, 24-26:* BZ 20 (1932), 139-156.

estas potencias espirituales, lo hace, no obstante, el Apóstol con esta coyuntura; este poder de la muerte es aniquilado como el "último enemigo" (v 26; la misma expresión que en el v 24). Pero sufre su máxima derrota, cuando alcancen la resurrección corporal los que están unidos con Cristo (cfr. 54s 57); pierde su dominio absoluto cuando los cristianos "reinen en la vida" (cfr Rom 5, 17). Esto es un hecho tan claro dentro del pensamiento paulino (cfr además Rom 8, 11; 2 Cor 5, 4), que el aniquilamiento del poder de la muerte no puede ser más que la resurrección de los muertos.

Por esta *razón* hay *que* rechazar la *teoría* de O. Cullmann de que sólo *tras* la parusía se trabará la lucha final de una manera victoriosa contra los poderes y las potestades, y que el Hijo del hombre hará transmisión de su reino al Padre sólo tras esta victoria. Según la teoría de Cullmann, esta parte del "regnum Christi" (existente desde la resurrección) se extenderá todavía hasta el siglo futuro y será el "reino de los mil años" del Apocalipsis [21]. Claro que llega a entablar una armonía entre 1 Cor 15, 24ss , pero no tiene en cuenta para nada el pasaje de los Corintios. El texto, claro está, puede hacer suscitar la opinión de que este aniquilamiento del poder de la muerte tiene lugar tras la resurrección (v 23), pero una vez que entabla una nueva argumentación y el εἶτα no prosigue al ἔπειτα del v 23 [22], estos documentos pueden significar lo mismo objetivamente hablando. Tampoco se alude en 1 Tes 4, 14-17 en modo alguno al hecho de que tras la parusía, en la que resucitan los muertos y los vivos salen al encuentro del Señor, tendrá lugar una batalla contra los poderes que se oponen a Dios. A este pasaje anterior está íntimamente ligado 1 Cor 15, 52 (cfr el aparato escénico: las trompetas, la resurrección de los muertos, la transformación de los vivos, donde también poco después podemos oír la exclamación triunfante sobre el poder de la muerte, v. 54s). Ciertamente que no se ve con toda claridad el aniquilamiento definitivo y final, "en una forma concentrada y definitiva", lo que ha acontecido ya anteriormente [23] (cfr también § 25).

Fundamentalmente Pablo dice en este pasaje más aguda y

[21] *Königherrschaft Christi* 14s.

[22] Εἶτα puede también incluir una continuación lógico-conceptual, cfr H. G. LIDDELL-R. SCOTT y otros, *A Greek-English Lexicon*, Oxford ^{9}1940 (= 1948), I, 498 s. v. II.

[23] CULLMANN, L. c. 14.

decididamente lo que ya consta por sus restantes afirmaciones cristológicas: Cristo, como Kyrios glorificado, con su reino efectivo, echa por tierra las potencias cósmicas del mal hasta que, con el aniquilamiento de la "última" y propiamente tal, es decir, de la muerte, aparezca ante todo el mundo su victoria. También entonces verá cumplida su tarea histórico-salvífica; entonces verá absolutamente vencida la muerte, traída al mundo por Adán (Rom 5, 12) y creada la insuperable plenitud salvífica del siglo futuro para todos cuantos están unidos a El. Esto y no otra cosa es lo que quiere expresar la imagen de la "transmisión del reino" a su Padre. Cristo lleva ante su Padre a la Humanidad perfectamente redimida y al universo puesto nuevamente en orden; comienza el nuevo mundo que irradia la antigua creación, en el que Dios es "todo en todo", expresión de la plenitud, que alude también objetivamente a la plenitud del reino de Dios. Por eso no hay contradicción alguna, ni siquiera una ruptura consciente entre un "reino de Cristo" y un "reino de Dios"; βασιλεία significa aquí únicamente la función del dominio en su vinculación histórico-salvífica a la época entre la exaltación y la parusía (y todos los actos escatológicos concomitantes, inseparables de ella, cronológicamente diferenciables). Bajo otro punto de vista, este reino actual de Cristo puede también denominarse reino de Dios (cfr 1 Cor 4, 20; Rom 14, 17), en tanto Dios ejerce su gobierno por medio de Cristo, y el reino futuro de Dios puede igualmente llamarse reino de Cristo (cfr 2 Tim 4, 1), porque Cristo jamás será destituido de su cargo de rey celestial o de corregente (σύνθρονος); sólo que bajo el punto de vista histórico-salvífico ya no vuelve a entrar en funciones, puesto que la historia de la salvación ya ha tocado a su fin. Por eso toda la concepción histórico-salvífica de Pablo queda condensada en el pensamiento de basileia en 1 Cor 15, 24-28, y habrá que partir de aquí para comprender mejor los magníficos pensamientos de las cartas a los Colosenses y Efesios.

Según Col 1, 13, "Dios nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor". Esta basileia del

Hijo es, pues, una realidad ya palpable, en la que tienen parte los cristianos[24]. A diferencia de 1 Cor 15, 24s, aparece no sólo como un ejercicio del reino, sino también (al menos plásticamente) como un plano. Nos acomete una gran tentación de pensar aquí inmediatamente en la Iglesia que, como cuerpo de Cristo (Col 1, 18 24), es conducida por su Cabeza celestial. Pero es muy problemática la justificación de una simple identidad. Para comprender concretamente el pensamiento de Pablo hay que recurrir también al v 12: el Padre ha hecho capaces a los Colosenses "de participar en la herencia de los santos en el reino de la luz". Ambos versos están separados por la variación de construcción gramatical (participio-oración relativa) y del pronombre personal (ὑμᾶς-ἡμᾶς); pero al mismo tiempo están íntimamente unidos por el contraste "luz"-"tinieblas". Al llamar Dios a los destinatarios a la "herencia de los santos en el reino de la luz", les ha arrebatado del poder de las tinieblas. Se trata de una vocación eficaz que, por razón del bautismo (cfr 2, 12), tiene ya en sí misma una salud real, concretamente la participación en la vida gloriosa de Cristo tras la Resurrección y, al menos, ocultamente (cfr 3, 1-3) en su gloria celestial. Este podría ser el sentido del giro "y los trasladó al reino del Hijo de su amor". Por lo que respecta a "los santos *en la luz*" no hay que entender los hermanos santificados en Cristo sobre la tierra (cfr 1, 2 4 26), sino las muchedumbres celestiales que están gozando de la gloria de Dios. El antiguo problema de si entre los "santos" se entienden hombres o ángeles, no puede solucionarse alternativamente; según los paralelos más importantes en los textos de Qumran parece que la interpretación se inclina por los ángeles, sin que por ello haya que prescindir de los justos y de los bienaventurados.

Puesto que los textos son raros, hay que aceptar al menos un fondo común de opiniones judaicas tardías. La unión queda restaurada, ante

[24] Contra W. G. KÜMMEL, en 1 Cor 4, 20 (Apéndice a LIETZMANN, *An die Korinther*, 173).

todo, por el concepto de "participación en la suerte", raro en el Nuevo Testamento, pero extraordinariamente frecuente en los escritos de Qumran. En nuestro pasaje se hallan unidas pleonásticamente (en forma de hendíadis) μέρις y κλῆρος en el pasaje de Act 8, 21; nos hallamos de nuevo con μέρις en el texto, que igualmente nos suena a "qumránico", 2 Cor 6, 15, y κλῆρος en el pasaje de Act 26, 18, íntimamente relacionado con Col 1, 12. Esta palabra en la tercera narración de la cristofanía de Damasco bien pudo ser el golpe mortal de Lucas en la predicación paulina, pero también el retorno a un tópico paleocristiano de tipo general, el retorno de las tinieblas a la luz (cfr el fragmento de la canción bautismal, Ef 5, 14; además 1 Pe 2, 9; 1 Tes 5, 5s). En los textos de Qumran, גורל ("suerte") adquiere un margen amplísimo frente al Antiguo Testamento, con muy diversos significados[25]; entre éstos contamos con el pensamiento de la vocación a la comunidad celestial "con los santos". Citemos algunos textos característicos: 1QS 11, 7s: "Dios ha concedido (a sus escogidos) una parte en la suerte de los santos y ha unificado sus muchedumbres con los hijos de Dios convirtiéndoles en la comunidad de su consejo. Su congregación será, dentro de su santa morada, como una plantación eterna". 1QM XII, 1ss: "Pues tengo una gran multitud de santos en los cielos y ejércitos de ángeles en tu santo reino, y has colocado los elegidos del pueblo santo bajo [...] para pasar revista a los [ejércitos de tus elegidos] según sus millares y miríadas juntamente con tus santos". Ibid. XIII, 4: "... pero la suerte de Dios está (dirigida) hacia la luz" (según la versión de H. Bardtke). 1QH, III, 21ss: "Has limpiado al espíritu errado de sus muchos pecados, para que pueda colocarse frente a la multitud de los santos y entrar en la comunidad de los hijos del cielo. Tú has lanzado al hombre una suerte eterna con los espíritus del conocimiento para que él alabe tu nombre en la comunidad de Dios". Ibid. XI, 9ss: ". a tomar parte en la suerte de tus santos, para que este gusano, el hombre, sea elevado desde el polvo hasta la sublimidad de las cosas eternas."

La meta de la vocación de Dios es, por consiguiente, la recepción en la comunidad celestial de Dios, que se halla en el reino de la luz de Dios; paleocristiano es el pensamiento de que Cristo se halla sentado en su trono, como Señor en medio de su comunidad jubilosa. El alcance de su reino también abarca, por su parte, a los cristianos que se hallan sobre la tierra, cuya esperanza está ya puesta en los cielos (Col 1, 5). La carta

[25] Cfr F. NÖTSCHER, *Die theologische Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 169-173.

a los Efesios atestigua y esclarece este modo de pensar. Dios nos ha convivificado con Cristo y nos ha conresucitado, mediante el bautismo, poniéndonos juntamente en el cielo en Cristo Jesús (2, 5s); también los antiguos paganos han sido convertidos por El en "conciudadanos de los santos y familiares de Dios" (2, 19). Por la relación de dependencia de este último pasaje resulta claro que los cristianos poseen su ciudadanía celestial como miembros de la *Iglesia*. Así es como se origina una relación estrecha entre el "reino del Hijo de su amor" y la Iglesia, en la que se realiza esta ciudadanía para los cristianos que viven sobre la tierra. Pablo tiene, no obstante, sus razones para hablar en Col 1, 13, no de la Iglesia, sino del reino de Hijo; él se fija en el plano del poder y de la gloria del Señor ya glorioso, quien arranca a los cristianos del campo de influencia de todas las potestades de las tinieblas (cfr los "poderes angélicos" y los "elementos mundanos" de la carta a los Colosenses). El reino celestial y escatológico de Cristo no pueden ser separados bajo este punto de vista; el "reino de Cristo" es, pues, una expresión comprensiva", como "Iglesia". Y es claro que para la existencia terrena actual de los cristianos hay una plenitud de su participación en el reino de Cristo y en su expectación del reino escatológico (cfr también Filip 3, 20) en la Iglesia, el campo gracioso de acción del Cristo celestial (Col 1, 18 24); pero el reino de Cristo se extiende más allá de la Iglesia (cfr § 23), y entonces ésta habrá cumplido con su tarea terrenal e irá al reino escatológico de Cristo o de Dios. Cristo glorificado ejerce su reino, no sólo como lleno de gracias y bendiciones sobre la Iglesia, sino también como un reino que obliga y reprime sobre el poder de los espíritus (cfr Col 2, 10 15; Ef 1, 20; 4, 8-10); El es también la cabeza de estas potestades y la recapitulación del universo (cfr Col 1, 20; 2, 10 19; Ef 1, 10). La expresión "reino del Hijo de su amor" en Col 1, 13 fue muy bien escogida como contraste con el "poder de las tinieblas" y sigue conservando sus relaciones con el mundo de la luz celestial (v 12). El mismo movimiento conceptual puede verse en Ef 2, 1-7; la instalación conjunta

de los salvados por la gracia de Dios "en el cielo en Cristo Jesús" (v 6) es quizá el mejor comentario de lo que Pablo quiere decir en Col 1, 13.

Queda así concretado y profundizado el pensamiento del reino ejercido por Cristo glorificado. En las restantes cartas posteriores surge no sólo el hecho del ejercicio actual de su reino (1 Cor 15, 25), sino también el modo como ocurre, como se realiza esto. Dos factores han influido quizá de modo especial en esto: la consideración, excitada por la falsa doctrina de los Colosenses acerca de la importancia cósmica de Cristo, y la construcción de la eclesiología, que se lanzó hacia adelante por la vocación de los gentiles, y la formación de una comunidad salvífica de judíos y gentiles (Ef). El problema que viene íntimamente unido a éste, acerca de cómo se realiza el reino de Cristo en la Iglesia y fuera del cosmos y en qué relación mutua se hallan ambas funciones y planos del reino, es un tema del que luego nos ocuparemos.

23. Reino de Cristo sobre la Iglesia y el mundo

En la teología paulina aparece Cristo ya desde el principio como "Señor" de su comunidad terrenal, pero ya antes le vemos como Kyrios adorado cúlticamente (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Filip 2, 11), a quien se debe la salvación y la vida, a quien esta comunidad halla especialmente en la Cena del Señor (1 Cor 10, 21), y se ve frente a El en la parusía (Filip 3, 20). Su eficacia actual, sublime y graciosa, en la Iglesia, que se hace llamar muy adecuadamente "reino", resalta mucho más cuando se le llama "Cabeza" de su cuerpo, de la Iglesia, y se le reconoce esta dignidad y poder para todos los efectos. Es conocido que la "Teología del Cuerpo de Cristo" muestra una evolución muy distinta en las grandes cartas comunitarias (1 Cor y Rom) que en las de la cautividad. El punto de vista en torno del cual gira 1 Cor 12 y Rom 12, 4s es la vinculación de los miembros, su unidad y solidaridad "en Cristo", "en el cuerpo de Cristo"; esta vinculación es la resultante de la unión de los miembros en un mismo Cristo, hecho de fe, visto en toda su concreción y valorado parenéticamente en 1 Cor 6, 15-17. En 1 Cor 12, 13 (bautismo) y 10, 16s (Eucaristía) se descubren las bases sacramentales, y se distinguen entre sí de esta unión real con Cristo, tal como ocurrió ya en Gal 3, 27s sin la expresión "cuerpo de Cristo". En las cartas a los Colosenses y Efesios puede verse, por otra parte, un nuevo planteo, una concepción de "Cabeza" y "Cuerpo" que a duras penas puede comprenderse sólo como una evolución orgánica de la antigua idea sobre el Cuerpo de Cristo.

El ensayo que trata de interpretar el "cuerpo de Cristo", ya en 1 Cor y Rom como el cuerpo individual del Señor glorificado, que se "ensan-

cha" igualmente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo e incluye [26] a los cristianos como "miembros" no engendra convicción alguna si nos atenemos a los textos. ¿No es proyectado hacia atrás este pensamiento por la teoría del σῶμα de Col y Ef y subordinado a los textos de 1 Cor y Rom? ¿No debería explicarse más bien la relación del Cristo individual, que tiene su trono en los cielos, que también sigue teniendo su cuerpo transfigurado, con su Cuerpo de la Iglesia, que se edifica en la tierra, "identificado místicamente" con su σῶμα celestial, tal como ocurre en la doctrina κεφαλή - σῶμα de las cartas de la cautividad? Los textos en 1 Cor y Rom están construidos más bien partiendo de un cotejo figurado, aunque hay que interpretarlos de modo absolutamente real, incluso hablando de la realidad de la comunidad de todos los bautizados con Cristo, a que hemos aludido (Gal 3, 27: todos sois uno en Cristo Jesús) [27].

La *correlación Cristo-Iglesia,* tal como puede verse en la correlación "cabeza"-"cuerpo" (Col 1, 18 24; 3, 15; Ef 1, 22s ; 4, 11-16; 5, 23 30), encierra en sí tanto homogeneidad como diferenciación, subordinación de la Iglesia a su Señor, que mora en los cielos, como importancia de la misma para su reino, que se extiende por todo el mundo. Partamos de la afirmación singular, casi paradójica, de Ef 5, 23: Cristo es Cabeza de su Iglesia, Salvador de su cuerpo. En su parenesis sobre el matrimonio recomienda Pablo a las esposas cristianas la subordinación voluntaria a sus maridos dándoles como razón que el marido es "cabeza" de la mujer como Cristo lo es de la Iglesia; pero al expresar este pensamiento es consciente del modo peculiar que tuvo Jesús para conquistar esta postura; El se entregó por la Iglesia (cfr v 25) y la hizo suya mediante la acción salvadora de su amor. La Iglesia pertenece a Cristo más íntimamente que la esposa a su marido; a El tiene que agradecer su existencia, santidad y gloria (cfr

[26] Así, por último, J. Reuss: BZ NF 2 (1958) 103-127, detalles 104-113, donde se citan al mismo tiempo otros representantes de este modo de pensar.

[27] Por lo que hace a la distinción entre las diversas ideas en torno al σῶμα véase, sobre todo, H. Schlier, *Brief an die Epheser* 90-96. Además, C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief,* en Judentum-Urchristentum-Kirche (Homenaje a J. Jeremias), Berlin 1960, 172-187.

vv 26s). En otro pasaje profundiza aún más el origen de la Iglesia en Cristo. Según 2, 16, Cristo ha querido reconciliar las dos mitades de la humanidad: judíos y gentiles "en un único cuerpo" con Dios mediante la cruz. La antigua disputa exegética de si aquí se alude al cuerpo carnal de Jesús, que derramó su sangre en la cruz (cfr Col 1, 22) o al cuerpo de la Iglesia, está mal planteada, puesto que en composición hay que vincular ambas cosas. La mención expresa de la cruz y la referencia retrospectiva a ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (v 14) aseguran la interpretación sobre el cuerpo individual del Crucificado que se convirtió en signo y medio de paz para las partes enemigas de la humanidad y que movió a Dios a reconciliarse con toda la humanidad. La creación de un "hombre nuevo" operada en Cristo, partiendo de las dos partes separadas, y la correspondencia entre el ἐν ἑνὶ σώματι (v 16) con ἐν ἑνὶ πνεύματι (v 18) muestran, asimismo, claramente que también se ha pensado en el cuerpo de la Iglesia, que ya estaba representado en el cuerpo carnal de Jesús, presente en El bajo este aspecto[28]. Lo mismo que en 5, 23 25-27, la Iglesia aparece ya en la muerte de cruz de Jesús como una dimensión existente. Ateniéndonos a 2, 4-18 no cabe la menor duda que el "cuerpo" de la Iglesia está considerado íntimamente unido al cuerpo individual de Jesús. Es el único y mismo cuerpo de Cristo que murió en la Cruz, resucitó a la vida gloriosa y que, partiendo de Cristo-Cabeza, se va edificando en la Iglesia; o, viéndolo bajo el punto de vista de la Iglesia, ésta es el "cuerpo de Cristo" de un modo absolutamente real; es concretamente el cuerpo que se halla en el cosmos de Cristo-Cabeza que se halla en el cielo; realmente "su" cuerpo, que le pertenece del mismo modo que el cuerpo carnal pertenecía al Jesús que peregrinaba por la tierra y del mismo modo que el cuerpo glorioso pertenecía al Jesús resucitado; sí, "el" cuerpo de Cristo, que no es un se-

[28] También explican así los pasajes M. Dibelius-H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen [3]1953; J. Reuss, L. c. 119; H. Schlier, *Brief an die Epheser* 135 (quien enumera también a los representantes de la opinión contraria).

gundo cuerpo junto al cuerpo individual del Señor glorificado, sino que es "místicamente idéntico" (L. Cerfaux), o como se haya pretendido expresar.

El modo de *explicar* esta teoría es un problema discutidísimo que no podemos dilucidar aquí. Sólo nos vamos a limitar a hacer una ligera alusión: en todo caso pueden hallarse tras todo esto especulaciones sobre Adán; a ello alude la "nueva criatura" (κτίσῃ), a un "único hombre nuevo" (ἄνθρωπος). La mentalidad semítica de la "personalidad corporativa" explica luego de un modo sencillísimo que en Cristo, como nuevo Adán, padre de una nueva humanidad, se halla ya representada e incorporada toda su descendencia. Es representante de un modo absolutamente real de todos cuantos le siguen por la fe y el bautismo: su cuerpo carnal es, bajo este aspecto, también el cuerpo de la Iglesia. Las expresiones ἄνθρωπος y σῶμα, la correlación de la "Cabeza" en el cielo con el "cuerpo" en la tierra, la típica "autoedificación" del cuerpo partiendo de la Cabeza, el "llegar" todo ello al "hombre perfecto" (4, 12s), y otras muchas cosas exigen, no obstante, reconocer una admisión y asimilación cristianas de ideas e imágenes gnósticas, como lo demuestra H. Schlier, cuidadosa y convincentemente, defendiendo la autonomía cristiana del Apóstol.

La situación cósmica de este "cuerpo de Cristo" viene expresada, ante todo, en Ef 4, 11-16. Al cuerpo se le considera aún en construcción, y ésta se va perfeccionando partiendo de la cabeza, concretamente de Cristo que ha ascendido sobre todos los cielos (v 10), que ha dado sus "dones" a la Iglesia para su estructuración y crecimiento. Como tales designa el Apóstol (valorando la cita escriturística del Sal 68, 19, a que se alude en el v 8) a los portadores de ministerios pneumáticos: apóstoles, profetas, evangelistas y doctores (v 11), porque éstos, capacitados por el Espíritu que viene de arriba, fomentan de modo especial la edificación del cuerpo, pues ejercen "la obra del servicio", "con vistas a la preparación de los santos"[29]. Por lo demás, queda también claro que no sólo los por-

[29] Para entender las tres locuciones preposicionales πρός... εἰς ἔργον... εἰς οἰκοδομήν, que permiten diversas posibilidades gramaticales, cfr SCHLIER, comentando este pasaje.

bató el poder al "príncipe de este siglo" (1 Cor 2, 8) rebelado contra Dios, aquellas potencias espirituales que aparecen con diversos nombres en Col y Ef, pero siempre como potencias cósmicas. Según Col 2, 15, Dios las ha desarmado y hecho visibles al triunfar sobre ellas en Cristo. La imagen que late en el fondo del cortejo triunfal que se dirige a los cielos adquiere proporciones magníficas en Ef 4, 8-10: Cristo lleva consigo, como botín de guerra, los poderes cautivos, los sube consigo a las alturas y asciende sobre todos los cielos "para llenarlo todo", es decir, para dominarlo con plena soberanía [30]. El resultado es su entronización en los cielos "por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero" (1, 21) [31]. A la vez se describe—claro que en conexión con la angelología del judaísmo tardío—el poder ilimitado y eterno y el ejercicio del mismo por Cristo—por razón de su poder divino (1, 19s)—en el universo y sobre el universo. La victoria básica de Cristo sobre todos los poderes que irrumpieron tumultuosa y desordenadamente contra Dios (cfr Ef 2, 2; Col 1, 20), y su imperio sobre ellos y sobre el cosmos mismo siguen inderogables e indiscutibles, aunque no es esto aún absolutamente notorio, y sus redimidos deben continuar su campaña contra los poderes sobrehumanos, claro que contando con la virtud y las armas de Dios (cfr Ef 6, 10-17). El reino cósmico de Cristo, pues—a diferencia de su gobierno y dirección benéfica de la Iglesia—, ejerce una fuerza coercitiva al mantener atados y sometidos los poderes que militan contra Dios, no autorizándoles en lo sucesivo un gobierno que tiranice a la humanidad, y negándoles, en medio de su aparente libertad de movimientos, la victoria y el triunfo definitivos y efectivos. Si fijamos nuestra mirada en 1 Cor 15, 24-28 54-57, en la victoria final de Cristo sobre el último poder del mal

[30] Cfr J. GEWIESS, *Die Begriffe* πληροῦν *und* πλήρωμα *im Kolosserund Epheserbrief:* Vom Wort des Lebens (Homenaje a M. Meinertz), Münster 1951, 129-141.

[31] En cuanto a la interpretación más aproximada, véanse los comentarios, además F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche* 41ss.

(la muerte), victoria que no admite duda alguna por razón de la resurrección y entronización de Cristo, todo el énfasis estriba en los Colosenses y Efesios sobre la victoria ya conseguida y el reino ya conquistado, los cuales no pueden poner en lo sucesivo en estado de duda las posibilidades de acción que restan a los vencidos (véase, no obstante, también Rom 8, 37-39).

Con todo eso, sería una descripción parcial contentarse sólo con esta derrota de los poderes del mal a cargo del reino de Cristo sobre el cosmos; el auténtico sentido de su reino es positivo, tal como de manera breve y hermosa se expresa en Ef 1, 10: recapitular todas las cosas en Cristo bajo una Cabeza; volver a recapitularlas dentro del orden pleno y originario [32]. El orden escatológico tiene, concretamente ya en el orden de la creación, su fundamento y su base. Esto se ve en el himno a Cristo (Col 1, 15ss) aún con más claridad que en el canto inicial de la carta a los Efesios (especialmente 1, 4s): En Cristo han sido creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, las visibles y las invisibles... Todo fue creado en El y por El (v 16). Así es como se realiza en la acción redentora el retorno y la restauración plena de la creación relacionada con Cristo y mediante Cristo con Dios. Por Cristo debían "reconciliarse todas las cosas" (v 20) "para El" (¿para Cristo?, mucho mejor: para Dios); en esta acción están también incluidos los poderes espirituales [33]. "Las dos acciones decisivas de Dios, la creación en el principio de los tiempos y la redención al final, hallan su meta en Cristo" [34].

La explicación exacta de Col 1, 20 no resulta fácil, habiéndose intentado en el curso de la historia, fundándose, como es de suponer, en distintos métodos, tal como aparece en la monografía de E. Testa [35]. Con toda seguridad que esta "reconciliación" de todas las cosas con

[32] Todo esto se halla contenido, atendiendo a las circunstancias expresadas en el pasaje, en la expresión de suyo polifacética y de vario significado, cfr los comentarios; además H. SCHLIER, en ThWB III, 681s ; E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund 1946, 423s.

[33] Cfr el εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς v 20 con el v 16.

[34] DIBELIUS-GREEVEN, en este pasaje.

[35] *Gesù pacificatore universale*, Assisi, sin año (1956).

Dios para los hombres necesitados de redención y dispuestos a ella, es una auténtica "estipulación de paz mediante la sangre de su cruz"; pero, ¿qué es en cuanto a los poderes angélicos de los cielos? La respuesta depende en gran manera de lo que se entienda por estos seres. Si se los considera como potencias enemigas de Dios, y, en definitiva, "irreconciliables", entonces sólo se puede interpretar esta "reconciliación" como una represión violenta. El mismo acto que se convierte para los hombres en redención lleva a estos poderes al reconocimiento del reino de Cristo y de Dios; este mismo acto vuelve a restablecer el "orden" en el mundo y la subordinación a Dios [36]. Sólo que parece que esto no satisface del todo a la expresión "reconciliación", ya de suyo ilustrada por la "estipulación de paz" [37]. Pero ni en Pablo ni en todo el resto del Nuevo Testamento se halla una base segura para una "reconciliación" real, una "reconciliación total" que tenga lugar al final de los tiempos" [38].

E. Testa abre un nuevo derrotero al considerar, fundándose en la literatura judaica posterior (judío-gnóstica) y en los textos de Qumran, estos poderes celestiales como ángeles que guardaron estrictamente las exigencias penales de la Ley y se defendieron contra la misericordia y paciencia de Dios, pero fueron "satisfechos" en sus demandas por la muerte de Cruz sufrida por Cristo, y al mismo tiempo fueron llevados al descanso y a la paz con Dios [39]. Incluso en este ensayo de solución que evita el desfiladero de la alternativa "ángeles buenos o malos", tiene muy en cuenta la teoría errónea de los Colosenses, de seguro judío-gnóstica, considerando asimismo en otros sitios puntos de vista evidentemente paulinos, sigue siendo una fuente de dificultades, pues, ¿no es verdad que en Col 2, 15, los "poderes y dominaciones" (los mismos, no obstante, que en 1, 16 20) se consideran como adversarios vencidos? [40].

Esta es, pues, en realidad de verdad, una consideración "cósmica" universal e histórico-salvífica que incluye cielos y tierra, creación y plenitud, y considera al mismo tiempo a

[36] Cfr J. MICHL, *Die "Versöhnung"* (Col 1, 20): ThQ 128 (1948) 442-462; E. KÄSEMANN, *Eine urchristliche Taufliturgie*, en: Homenaje a R. Bultmann en su 65 aniversario, Stuttgart 1949, 133-145, detalles 139; J. DUPONT, *La réconciliation dans la Théologie de S. Paul*, Brügge-Paris, 1953, 37, nota 39; DIBELIUS-GREEVEN, en este pasaje.

[37] Cfr F. BÜCHSEL, en ThWB I, 259, 2 ss.

[38] Contra W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*, quien parte de Col 1, 20 (24-30) y luego pretende encuadrar la doctrina de la reconciliación universal en todo el N. T.; M. RISSI, *Zeit und Geschichte* 161ss. En cuanto a su crítica, cfr J. SCHNEIDER: ThLZ (1951) 158-161.

[39] L. c. 119-143; 147s.

[40] Véase también H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im NT*, Freiburg i. Br. 1958, especialmente 14, nota 13.

Cristo como mediador de la Creación y de la Redención y, como meta final, de todo lo creado. El es el sentido oculto de la historia universal dirigida por Dios, la cabeza de la creación y de todos sus reinos, el rey del reino pleno de la Redención.

Aquí surge la cuestión de cómo se comporta el reino de Cristo sobre el mundo y *simultáneamente* sobre la Iglesia; pues es claro que no pueden existir el uno junto al otro sin tener alguna vinculación y roce. ¿Qué podemos observar en los textos? Tras la descripción de la importancia "cósmica" de Cristo en Col 1, 15-17, prosigue el Apóstol su consideración eclesiológica con su simple καί pero el v 20 muestra que no ha hecho a un lado el horizonte cósmico. Lo mismo hemos visto en Ef 4, 8-16: tras sojuzgar Cristo los poderes espirituales y haber conseguido la "plenitud" dominadora de todas las cosas (vv 8-10), se ha representado la distribución de sus "dones" a la Iglesia y la edificación de su "cuerpo" (vv 11-16). Esta consecuencia inmediata incluye seguramente una vinculación de pensamiento: la poderosa penetración del universo se realiza felizmente en el plano de la Iglesia [41]. También en Ef 1, 21-24 se narra principalmente la sublime exaltación de Cristo sobre las potencias espirituales y luego su institución como "cabeza" de la Iglesia. ¿Cómo ocurre esto? Ya la adición ὑπέρ πάντα a κεφαλήν nos llama la atención: la interpretación atributiva "por cabeza dominadora de todas las cosas" resta toda la atención a la relación, que no podemos pasar por alto, con πάντα v 22a. Por eso hay que admitir una vinculación conceptual condensada, gramaticalmente breve: Dios ha puesto "a Cristo como cabeza a la Iglesia, siendo ya también cabeza de todas las cosas" [42]. El ensamblaje de las afirmaciones cósmicas y eclesiológicas se espesa todavía más en el v 23.

41 Acerca de la expansión de la Iglesia no se dice nada, como es de suponer, quizá porque se haya visto en la enumeración de los enviados y anunciadores (apóstoles y evangelistas) en el v 11 una referencia a la misión.

42 Cfr J. Gewiess, *Die Begriffe* πληροῦν *und* πλήρωμα 140; además Ch. Masson, *L'Épître de S. Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris 1950, quien traduce: "... qu'il a donné en qualité de Tête dominant toutes les créatures à l'Église"; H. Schlier, comentando este pasaje.

En él designa el Apóstol a la Iglesia como el cuerpo de Cristo y como la "plenitud" de aquel que "llena el todo en todo" [43] La "plenitud" de Cristo (y juntamente con ella la plenitud de Dios, cfr Col 2, 9; Ef 3, 19) se ha instalado, pues, en la Iglesia, pero ésta es aquella realidad de Dios y aquella plenitud de poderes, cuyas repercusiones se ven también, aunque de distinto modo, en el universo, concretamente en el sometimiento de las potestades angélicas (cfr 4, 10). Lo mismo se dice en Col 2, 9s : "Pues estáis llenos de El que es la cabeza de todo principado y potestad." La plenitud de Dios que habita corporalmente en Cristo (v 9), llega por medio de Cristo también a los cristianos; juntamente con esto el Cristo que se ofrece al cosmos, elige asimismo a la Iglesia como un inmediato campo de acción en el que influyen sus virtudes divinas. Así habrá que decir que el reino de Cristo se realiza sobre el mundo de una manera peculiar en la Iglesia, condensada como una eficiencia llena de gracia. En la Iglesia se sustrae a los "poderes" su campo cósmico de acción; del mismo modo que la Iglesia va edificándose a partir de su celestial Cabeza, del mismo modo va reduciéndose el poder de estas potencias en el cosmos. Con la Iglesia va Cristo incorporando progresivamente el reino al universo, sobre todas las cosas y lo va sometiendo cada vez más vigorosa y perfectamente bajo El mismo que es la Cabeza.

Ciertamente que esto no identifica la Iglesia y el cosmos [44], pero la Iglesia adquiere una importancia cósmica. Iglesia y cosmos no se hallan el uno frente a la otra como dos planos separados que sólo tienen de común a Cristo glorificado [45], sino que el cosmos es abarcado por Cristo en la Iglesia y a través de la Iglesia, conquistado o sojuzgado. La Iglesia tiene, ya por razón de su existencia, un quehacer en el mundo; pero a esto hay que añadir también la acción esencial que le ha sido

[43] Schlier, *Brief an die Epheser* 99, quiere entender ἐν πᾶσιν como masculino, pero esto apenas si es factible, si τὰ πάντα significa la totalidad (y no la Iglesia); véase para esto Gewiess, L. c. 134. Siendo así, ἐν πᾶσιν sólo podría ser una expresión de la plenitud, cfr 1 Cor 15, 28.

[44] Este es el deseo bien justificado de Mussner (L. c. 166 ss).

[45] Contra Mussner, L. c. 168; en cuanto a la discusión, cfr Warnach, *Kirche und Kosmos* 182ss.

encomendada por el Señor. La expresión más profunda de esto la hallamos en Ef 3, 10: "... para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada *por la Iglesia* a los principados y potestades en los cielos". Por el hecho de haber aparecido la Iglesia ante el mundo y anunciar su mensaje cristiano, se arroja una nueva luz sobre la cruz de Cristo que los enemigos creyeron haber sojuzgado; concretamente se ve irradiada por la resurrección de Cristo que la Iglesia atestigua a través de su existencia y su kérygma. Aquí es donde hace su aparición la sabiduría de Dios, oculta ante los siglos, y "que ningún príncipe de este siglo ha conocido" (1 Cor 2, 8). En este pasaje de la carta primera a los Corintios, tan íntimamente unido al anterior, continúa diciendo el Apóstol que Dios "nos" ha revelado a los cristianos su sabiduría misteriosa mediante su Espíritu (2, 10ss); pero en Ef 3, 10 desarrolla el pensamiento ya implicado en 1 Cor 2, 8b, de que mediante la Iglesia ha sido conocida [46], incluso por los poderes rebeldes, la multiforme sabiduría de Dios, realización de su decreto salvífico oculto hasta ahora (cfr 5, 9). Esto ocurre especialmente a través de la predicación apostólica (vv 3-9); pero el Apóstol es al mismo tiempo boca de la Iglesia, quien, ya a través de su existencia, pone de relieve la plenitud escatológica y la sabiduría divina del plan de la Redención, desenmascarando al mismo tiempo a las potencias espirituales y su impotencia ya incipiente. La misma Iglesia es "la manifestación de la sabiduría de Dios"; ésta hace de sí, en sí y por sí que las potestades y dominaciones experimenten la sabiduría de Dios" (H. Schlier).

La "conquista" del mundo por Cristo acontece en la Iglesia y por la Iglesia, pues, de dos maneras: en sí misma a través de su maravilloso crecimiento, y hacia afuera mediante su

[46] También se halla este pensamiento en la teología joánica: la "declaración de culpabilidad del mundo" tendrá lugar a través del Paráclito (Jn 16, 8-11); pero Este se sirve de la Iglesia como testimonio, cfr 15, 26s ; 1 Juan 5, 7s Cfr R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, comentando el pasaje.

misión. Ambas funciones están íntimamente unidas; en tanto la Iglesia, conducida y alimentada por su Señor y Cabeza, va edificándose en la caridad, va mostrándose el reino de Cristo, la aniquilación de los poderes, el retorno del género humano al orden de Dios; y mientras la Iglesia, fortaleciéndose en sí misma, anuncia todo esto al mundo y trae a los hombres hacia el reino de Cristo, va incrementándose su influjo y su radio de acción en el cosmos, rechaza las potencias cósmicas y les disputa su propio campo. La santificación interna de la Iglesia, su autoedificación en el amor, facilitada por su Cabeza a través del Espíritu Santo, halla su mayor ponderación en la carta a los Efesios. La Iglesia "abarca, en su acción preminentemente sacramental, todo el universo y le arrastra a la interioridad de la realidad plena en Cristo" [47]. Pero no hay que pasar por alto su tarea inmediatamente misionera en el mundo. Pablo se considera servidor del evangelio "que ha sido anunciado a toda criatura debajo de los cielos" (Col 1, 23); pues juntamente con el género humano está puesta toda la creación bajo Cristo-Cabeza (cfr Rom 8, 22). El evangelio debe "fructificar y crecer" (Col 1, 6) en todo el mundo, del mismo modo que los cristianos deben "fructificar y crecer" en el conocimiento de Dios (1, 10). Esto quiere decir que el crecimiento externo y el interno se corresponden y deben ir dados de la mano. El misterio de Dios ya tiene eficacia entre los gentiles y se manifiesta en ellos como "esperanza en la gloria"; sigue, no obstante, siendo predicado por el Apóstol "para presentar a todos los hombres perfectos en Cristo" (Col 1, 27s). Parece como si existiera una relación interna entre la teología de las dos cartas de la cautividad y el mandato misionero de Cristo en Mt 28, 18-20. En las palabras que expresan la plenitud de poderes que el Resucitado pronuncia aquí bajo la conciencia de una entronización se ve como el eco de sus derechos de dominio sobre el

[47] V. WARNACH, L. c. 189.

cielo y la tierra (v 18); pero para hacer valer este derecho se sirve de sus apóstoles mandándolos a todas las naciones. Les impone la obligación de "hacer discípulos suyos" a todos los pueblos [48], es decir, de conducirlos a su reino salvífico [49], y esto tiene lugar mediante la administración del bautismo y la intimación de los mandatos de Jesús (v 19). Por otra parte, expresa asimismo lo que ya ha hecho en la carta a los Efesios. Aquí hace referencia el Apóstol a la inclusión en el reino de Cristo como sigue: Dios nos ha vivificado con Cristo (en el bautismo), nos ha conresucitado y nos ha llevado consigo a los cielos, pero con la obligación, claro está, de guardar la salud que nos ha dado mediante una conducta adecuada (Ef 2, 5-10). Lo que tiene importancia en cuanto a nuestro punto de vista es que también, según Mt 28, 18s, la investidura de poder de Cristo sobre el mundo se realiza mediante la conquista de los hombres a cargo de su apostolado y todo está revestido de un mandato misional. Así aflora un punto de vista contenido en las cartas a los Colosenses y Efesios, pero que propiamente hablando no está aún desarrollado: también la misión de la Iglesia es necesaria y querida por Cristo para así someter al mundo de los hombres, y con él a todas las cosas creadas, bajo su reino.

La eclesiología profunda y de amplitud cósmica de las cartas paulinas que hemos sometido a la consideración sólo debería alumbrar un sector visual conferido a todo el cristianismo antiguo, en tanto abarca el señorío de Cristo, su exaltación a los cielos y la toma de posesión de su reino y penetra en todas sus consecuencias. El reino actual de Cristo sobre la Iglesia y el mundo es el modo como se realiza el reino de Dios

[48] Cfr O. PERELS: ThLZ 76 (1951) 391-400; éste hace resaltar que en ninguna parte del N. T., fuera del mandato de bautizar que hallamos en Mateo, surge el πᾶς con tanta abundancia como en Col y Efesios (396).

[49] En cuanto a μαθητεύσατε, cfr E. LOHMEYER, *Evengelium des Matthäus* 418, nota 2.

en la época salvífica actual, entre el cumplimiento y la plenitud, en el campo tendido entre "este" siglo y el "futuro", en la mezcla de "luz" y "tinieblas". Las relaciones entre la Iglesia y el cosmos bajo el reino de Cristo, son, por otra parte, el motivo oculto y el fondo histórico-salvífico de aquellos fenómenos que vemos en primer plano como "historia universal".

Capítulo III

EL REINO DE DIOS EN LOS ESCRITOS TARDIOS DEL NUEVO TESTAMENTO

24. El reino trascendente y el reino escatológico

En la teología paulina que ha sido hasta ahora objeto de nuestra investigación, el reino de Cristo, fundado en su exaltación y entronización celestial, ha puesto de relieve sus ricos aspectos; pero apenas si hemos esbozado una terminología bien caracterizada y unitariamente mantenida. Con la evolución teológica progresiva va tomando caracteres alarmantes la falta de filo y agudeza de los giros conceptuales, y en cierto modo topamos con una cierta vaguedad que afecta la estructura exacta del pensamiento. Este proceso ya fue puesto de relieve en el siglo II entre los Padres Apostólicos, de modo especial, entre los Alejandrinos [1]. Incluso también en los escritos tardíos del Nuevo Testamento nos hallamos con algunas expresiones nuevas, cuyo sentido trataremos de penetrar. No es de esperar que contengan esencialmente nuevos pensamientos; pero pueden

1 Cfr R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens* 27 ss 82ss.

presentarnos nuevos acentos y matices dignos de consideración por lo que hace a la evolución teológica del Cristianismo primitivo.

Según 2 Tim 4, 18, Pablo espera que el Señor le libre de todas las malas obras y que salve su *reino celestial.* Esto es un giro singular, aunque también el adjetivo "celestial" (ἐπουράνιος) sea completamente paulino [2]. Incluso como atributo de basileia no es preciso que nos llame la atención; pues, como ya hemos visto, el "reino de Cristo", también según Col 1, 13 (cfr 12) tiene su verdadero y propio lugar en el cielo. Pero el pensamiento en Col 1, 13 y Ef 2, 6 es, sin embargo, distinto de la carta pastoral. Ateniéndonos a las cartas de la cautividad, los cristianos, los miembros de la Iglesia se ven ya ahora sobre la tierra, incluidos en el reino celestial con Cristo; en 2 Tim 4, 18, por el contrario, enfrenta el Apóstol su existencia terrena, llena de amenazas, con el reino de Cristo en los cielos, donde Pablo espera ir después de la muerte. Pero de esto no se puede, en modo alguno, deducir contradicción alguna; pues ya en Ef 5, 5 se supone la formulación de pensar en la herencia que nos espera en el cielo y, como consecuencia, de concebir el "reino de Dios" como una dimensión celestial-trascendente, que tendrá lugar en toda su majestad al final de la plenitud escatológica (cfr también Col 3, 3s). Esta idea contenida en la gran concepción de las cartas de la cautividad de que el reino de Cristo, aunque lo abarque todo, tiene un sector especial en los cielos, donde ya se manifiesta en toda su majestad, irrumpe por su propio peso en el último escrito a Timoteo. Esto puede comprenderse aún mejor teniendo en cuenta la conciencia de una muerte cercana en el pensamiento del Apóstol. Ya en 2 Cor 5, 8 se consuela ante el caso de no haber alcanzado inmediatamente la resurrección, con el pensamiento y anhelo "de partir del cuerpo y encontrar su patria en el Señor", y en Filip 1, 23 siente incluso nostalgia "de morir y

[2] Aparece: cuatro veces en 1 Cor 15; cinco en Ef (estereotipado en ἐν τοῖς ἐπουρανίοις = en el cielo); Filip 2, 10 (las potencias celestiales) y, por lo demás, sólo Mt 18, 35; Jn 3, 12, y seis veces en Hebr Cfr C. SPICQ, *L'Épître aus Hébreux* II (Comentario), Paris 1953, en este pasaje; H. TRAUB, en ThWB 538-543.

estar junto con Cristo". Igualmente, el "reino celestial de Cristo" es un neologismo que nos da una impresión más "helenista".

En cuanto a la concepción hebrea no existía, como ya afirmamos (§ 1), con el reino de Dios una idea de un "reino" espacial, sino una idea de ejercicio del reino, y este modo de pensar fue el móvil de la βασιλεία τοῦ θεοῦ neotestamentaria. Sólo aparecieron imágenes de tipo espacial en cuanto al reino pleno y escatológico de Dios, que antes estaban tanto más justificadas cuanto que con posterioridad no pudo haber separación entre los "sectores", al menos una separación subordinada a la esfera de lo divino, sino que Dios es "todo en todo". Si el judaísmo sabe por eso que la voluntad de Dios en el cielo se cumple plenamente y Dios es ya en cierto modo rey de los cielos [3], no se denomina, sin embargo, al cielo su "reino", sino las más de las veces su "morada", o cosa por el estilo [4]. Sólo en el libro de la Sabiduría, de sabor helenístico, se dice de Jacob (aludiendo a la visión de Bétel) que la Sabiduría le mostró el "reino de Dios" (10, 10), es decir, le hizo echar una mirada al mundo celestial y trascendente de Dios. Aunque Pablo —dando por supuesta la autenticidad de la carta 2.ª a Timoteo—llegó a este modo de expresarse bajo otro punto de vista, concretamente mediante su fe en el Señor elevado a los cielos, no se podrá negar que también aquí se ve bien claro un impacto helenístico.

Este inocente neologismo tuvo importantes consecuencias. Pues donde domina el pensamiento griego, se equipara de ahora en adelante sin dificultad alguna el "reino de Cristo" en el cielo; es más, en los siglos posteriores, el "reino de los cielos" de Mateo, ante el desconocimiento de su auténtica interpretación, se considera "cielo" a secas. Las consecuencias para la nueva historia de la teología y de la espiritualidad son conocidas: hay un desplazamiento de visión de la escatología cósmica general a la expectación individual "de ir al cielo" después de la muerte, de llegar al "más allá". Por el contrario, no habría nada que decir si la fe hubiera permanecido tan profunda y vital como en Pablo, que encuentra en ella la plenitud de su comunidad con Cristo, imperfecta aún en la tierra, y si

[3] Véase G. Dalman, *Worte Jesu* I, 314-321.

[4] Cfr H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, 8-10.

no se halla en el centro del pensamiento neotestamentario y y la plenitud cósmica de la conciencia de fe. Pero la espiritualización de la esperanza ha ido avanzando a pasos agigantados hacia su volatilización y su huera fraseología. Por eso hay que recalcar bien que el reino celestial y trascendente de Cristo no se halla en el centro del pensamiento neotestamentario y donde entra en el campo visual, sigue recibiendo toda la luz, todos los colores, toda la virtud del reino escatológico de Cristo y de Dios, que anida en la esperanza.

Ya se ha aludido a la llamativa lección, probablemente secundaria, de Lc 23, 42 "cuando llegues a tu reino". El delincuente judío tiene que haber pensado en el reino mesiánico ("cuando llegues a tu reino"), en la misericordia ante el juicio. A esta visión flechada hacia el futuro enfrenta Jesús bien marcadamente su "hoy" (v 43), que no pocos Padres, por razones apologéticas, añaden al "yo te digo". También la "escatología individual" entra así (como en Lc 16, 19-31) dentro del plan, pero no bajo el punto de vista de la basileia, sino del paraíso [5]. En Lc 23, 42s la historia del texto es ya un auténtico retazo de la historia de la teología [6].

De hecho puede probarse con bastante fundamento, aunque no en sus detalles, tal concepto del "reino de Cristo", o del "reino de Dios". Según Hermas, Sim IX, 16, 2-4, los muertos (del A. T.) ya han "entrado en el reino de Dios"; según la carta a Diogneto, X, 2, Dios ha prometido a los hombres el "reino de los cielos (τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν). También Justino pudo pensar, en Apol 10, 2, en un "correinar" con Dios tras la muerte (cfr 42, 4 de Cristo). En una adición, por supuesto posterior, al "Martyrium Polycarpi", Pionio expresa su esperanza de que "el Señor Jesucristo le conduzca con sus elegidos a su reino celestial" (22, 3, ¿eco de 2 Tim 4,18?). En general se conserva el concepto escatológico del "reino de Dios", congelado pero sentencioso.

En 2 Tim 4, 18 el "reino celestial" de Cristo no debe excluir de la conciencia al reino escatológico (cfr 4, 1). Pero al lado de la trayectoria horizontal de la historia de la salvación surge ahora, cada vez más vigorosa, también la vertical.

5 Cfr J. JEREMIAS, en ThWB V, 768s.

6 Véase E. FASCHER, *Textgeschichte als hermeneutisches Problem*, Halle 1953, 57-60.

La vinculación de ambos modos de ver las cosas es típica en la carta a los Hebreos. En este escrito influido de la ideología alejandrina—judío-helenística—se consideran todas las cosas "celestiales" como las verdaderas y auténticas. Las cosas terrenas son sólo "imágenes sombrías" de las celestiales (cfr 8, 5; 9, 23; 10, ὑπόδειγμα y σκιά); lo celestial es lo "mejor" y lo que "permanece" (10, 34; cfr 7, 19 22; 8, 6; 9, 23; 11, 16 35 40; 12, 27; 13, 14). Pero al mismo tiempo son los verdaderos bienes, existentes en toda su realidad en los cielos, los "futuros" esperados por los cristianos (cfr 1, 14; 2, 5; 6, 5; 9, 11; 10, 1; 11, 20; 13, 14). En su posesión salvífica actual, en el Espíritu Santo, en el misterio del culto y de los sacramentos tienen, por otra parte, los cristianos parte en ellos: ellos "saborean" ya, como se dice, el "don celestial" y las virtudes del "mundo futuro" (6, 4s —¡de nuevo se hallan juntos lo "celestial" y lo "futuro"!). Se encuentran en el nuevo orden salvífico que, a diferencia del antiguo, no posee sólo una "sombra de los bienes futuros", sino la "imagen" (εἰκών), es decir, la imagen plenamente realizada de las cosas (10, 1). Así es como ha vinculado el autor, en su característico modo de pensar, "el mundo celestial, según la imagen primitiva y la nueva creación escatológica", el esquema espacial y el temporal [7]. En este aspecto surge también la basileia, y por cierto que en la expresión característica de "reino inconmovible" (12, 28). El adjetivo está ocasionado por los versos precedentes, que tratan de la "conmoción" escatológica del cielo y de la tierra (aludiendo a Ageo 2, 60). Los acontecimientos finales llevan a un "cambio" (μετάθεσις) de las cosas conmovibles (esto es, creadas) "a fin de que permaneciesen las no conmovibles" (v 27). Pero la basileia es una de aquellas realidades celestiales que no sufrirán conmoción alguna. Luego, al final, los cristianos que ya pertenecen a esta basileia, la "recibirán", la tomarán efectivamente en posesión y mandarán en ella [8]. La

[7] Cfr F. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung* 62-64, 92s.

[8] παραλαμβάνειν hay que entenderlo con toda seguridad de la posesión del reino, como nos lo hace ver el recuerdo de Dan 7, 18: Los Santos del Altísimo

cita de la basileia quizá haya sido condicionada por esta circunstancia escatológica, pero en realidad ya está preparada en los vv 22-24 y de éstos recibe su ilustración. Allí se dice que los cristianos (ya) han "llegado al monte Sión y a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial" (v 22); pertenecen a su realidad salvífica, que surge ahora clara y gloriosa en la plenitud del reino escatológico. En el v 23 se cita, junto a las miríadas de los ángeles, a la "multitud exultante y a la comunidad de los primogénitos que están inscritos en el cielo", y nadie se equivocará entendiendo entre éstos "una designación plástica apocalíptica de la comunidad de Jesús" (O. Michel), que comprende también los fieles que viven sobre la tierra. Fundamentalmente es la "Iglesia celestial" o la Iglesia en cuanto su verdadera esencia, su finalidad celestial, su vinculación con el Señor de los cielos. Ella es la que, como el pueblo escatológico de Dios, debe entrar en el "descanso" celestial (4, 1-11); este "descanso" no es, en resumidas cuentas, más que el "mundo futuro" (2, 5), la "tierra de promisión" (11, 9), la "ciudad de Dios" (11, 10 16; 12, 22), la "ciudad" y la "patria" ansiadas (13, 14; 11, 14). Todo esto es objeto de la promesa de Dios y de la esperanza de los creyentes (4, 1; 6, 11s ; 9, 15; 10, 36), siempre la misma realidad bajo nuevas imágenes [9]. Entre éstas se cuenta también con el "reino inconmovible"; este "reino pertenece a la herencia prometida" (cfr 9, 15; 6, 12 17), o más bien: es el objeto de la esperanza a que tendemos bajo un punto de vista concreto. Los que un día recibirán la basileia son ya ahora ciudadanos de la ciudad de los cielos, que mostrará su brillo como "reino". Este es fundamentalmente el mismo pensamiento de la carta a los Efesios, sólo que expresado según el modo característico de la carta a los Hebreos, e igualmente vuelven a surgir aquí casi todas las imágenes

παραλήψονται τὴν βασιλείαν; no es, pues, una mera designación de una segura "inteligencia" en la fe. Cfr BAUER, *Wörterbuch*, 1229, s. v. 2b β; O. MICHEL, ***Der Brief an die Hebräer***, Göttingen 1949, a este pasaje (contra C. SPICQ).

[9] Cfr E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Utersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen [2]1957 (= 1938), 18s ; F. J. SCHIERSE, L. c. passim.

citadas en la primera carta. En la carta a los Hebreos surge con mucho más vigor e intimidad la pertenencia mutua de la Iglesia terrenal y de la ciudad de Dios, puesto que ambas cosas son, propiamente hablando, un todo, sólo separado por el curso de este siglo en el que, conservándose el pueblo de Dios en medio de su fe y constancia, tiende hacia la meta ansiada (13, 14). Pero este pueblo peregrino de Dios lleva junto a sí las promesas como posesión segura, experimenta ya como un gusto anticipado de la salud futura (6, 4s); hereda sólo lo que ya le pertenece, toma en posesión lo que ya está dispuesto para él. Por eso el "reino", como realidad celestial está ya presente, permanente inconmovible, y los que pertenecen a él no tienen otra tarea que alcanzarlo para reinar en él.

Este reino podría también denominarse "eterno", entendiendo por tal cosa una cualidad, más que una extensión temporal ilimitada. "Eterno" es todo cuanto es divino, celestial, del más allá; "eternos" son, según la carta a los Hebreos, la "salud" (5, 9), el "juicio" (6, 2), la "redención" (9, 12), la "herencia" (9, 15) y el (nuevo) "testamento" (13, 20). De hecho también encontramos en el N. T. la expresión "reino eterno", concretamente en 2 Pe 1. 11. No hay duda alguna que este escrito profundamente empapado de la ideología helenística piensa en el reino escatológico, y la formulación nos recuerda asimismo las "sentencias de entrada" de los evangelios sinópticos: si los cristianos se afanan en "fortalecer" su vocación y elección, se les concederá en una medida colmada "la ancha entrada al reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Vense así cumplidas las "preciosas y ricas promesas" (1, 4). Pero ¿en qué consiste la plenitud definitiva? ¡En la "participación de la naturaleza divina"! Según esta formulación helenística, que abarca en su visión nuestra divinización y transfiguración, debemos sospechar que también el "reino eterno" ha perdido su magnífica plasticidad originaria la visión plástica del reino cósmico de la gloria, y se ha convertido en una expresión algo formulística de la salud eterna, la "salvación de las almas", como ya se dice en 1 Pe 1, 9. La herencia judío-

cristiana de las "promesas" sigue en pie (cfr 2 Pe 1, 4 19s ; 3, 2 4 9 13), pero su plenitud sigue siendo un concepto helenístico-espiritual, a pesar de las imágenes que ha incorporado. Claro que el autor sigue esperando un "cielo nuevo y una tierra nueva" (3, 13), pero continúa diciendo: "donde more la justicia". Así debe ser el "reino eterno", la gloria celestial infinita en que se gozarán los cristianos tras la parusía de su Señor (cfr también 1 Pe 5, 4 10), cuando amanezca el "día eterno" (2 Pe 3, 18).

También Justino, filósofo y mártir, habla en el Diálogo con Trifón del "reino eterno", profetizado en Dan 7 y que Jesucristo suscitará después de su segunda venida (Diál 31). Cristo tiene a su cargo este reino, como lo atestiguan todas las Escrituras (34, 2) y también tendrán en él todos los cristianos (116, 2). Después de la resurrección, Dios mandará a unos al reino eterno e imperecedero, como incorruptibles, inmortales e impasibles, y a los otros los mandará al castigo eterno del fuego" (117, 3). En esta polémica con los adversarios judíos se va imponiendo el pensamiento histórico-salvífico de los judíos, pero, como esta última cita indica, se va abriendo paso la fe helenística en la inmortalidad. El "reino eterno" que Justino pone de relieve es el reino escatológico prometido por Dios, en el que Jesús reina por siempre jamás; pero también es el lugar de la felicidad imperturbable y de la inmortalidad de todos los justos.

Partiendo de todos los supuestos teológicos, hay que considerar la declaración del Jesús joanneo ante Pilato sobre su reino: Jn 18, 36s. En primer plano no se trata aquí de un "reino", o de una jurisdicción geográfica, gobernada por un rey, sino de la dignidad real y del derecho regio de Jesús; sin embargo, bien podría estar latente tras todo esto el pensamiento del ejercicio de un poder regio y de un sector de actividad regia.

La exégesis debe no sólo abarcar la "defensa" de Jesús por lo que hace a su reino apolítico. A la pregunta del juez romano: "¿Eres tú el Rey de los judíos?" (v 33), quiere Jesús poner en claro la "extramundanidad" de su reino, pero recalcando al mismo tiempo su dignidad real, tal como El la entiende. Jesús ha rechazado siempre ser rey en sentido político (cfr Jn 6, 15), y ante el representante del poder terreno

puede rechazar la sospecha que sobre El recae, alegando que, en ese caso, sus ministros (en caso de tenerlos) hubieran luchado a su favor (v 36). Tras la acotación negativa que pudo resultar urgente dentro del proceso, la pregunta "¿Eres, pues, rey?", le da a Jesús la oportunidad de describir positivamente su reinado. El se confiesa rey (v 37a), que ha venido al mundo "para dar testimonio de la verdad". El v. 37b está paralelamente construido con el v 36 y contendrá, por tanto, en su último inciso, una prueba a sus "súbditos". "Todo el que procede de la verdad, escucha mi voz" (y se somete a mi reino).

Por lo que hace al derecho real de Jesús, tal como aparece en Juan, es importante ver que en dos pasajes no hace referencia alguna al título de rey. Tanto en la confesión de Natanael (1, 49) como en las muchedumbres de peregrinos en su entrada en Jerusalén (12, 13) tiene su valor; pero en ninguna de ellas se oye "rey de los *judíos*", sino "rey de *Israel*". El quiere ser el rey salvífico prometido al pueblo de Dios, pero no el rey de los "judíos", que se han convertido en representantes de una conducta opuesta a Dios, en representantes del "mundo". La proclamación personal de Jesús ante Pilato arraiga aún más su reino, mucho más de lo que expresa el título honorífico "rey de Israel" (que Pilato no entendió o lo hizo mal). Jesús es rey como enviado de lo alto, como revelador celestial y distribuidor de la vida divina. La designación "rey" para este ministerio peculiar es única en los escritos de Juan, pero no tan rara si se piensa en pasajes como 3, 34; 5, 27; 10, 28; 13, 3; 17, 2. Aquí, ante el procurador romano, es mantenida, no sólo por razón de la situación y de la tradición, sino conscientemente elegida en abierto cotejo con el representante del poder terrenal y con los sentimientos mundanos[9a]. Ese regio "dar testimonio de la verdad" queda magníficamente explicado en 3, 31-36: El es el único de "arriba", el único que ha bajado del reino celestial y divino; como tal está "sobre todos" y posee una dignidad incomparable. "Lo que ha visto y oído, esto es lo que atestigua", en concreto, la rea-

[9a] Cfr J. BLANCK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28 - 19, 16 im Lichte johann. Theologie:* BZ N. F. 3 (1959) 60-81.

lidad y verdad divinas, que sólo él conoce por su inmediata comunidad con el Padre (cfr 1, 18). El puede revelar todo esto de un modo soberano, ya que su Espíritu "no tiene medidas", y el Padre "ha puesto todo en sus manos". Estos giros lingüísticos muestran bien a las claras que la posesión y capacidad de comunicación de su divina esencia, por parte de Jesús, se entienden como un derecho de poderes regios sobre la "verdad", sobre la "vida", sin límites ni fronteras. Con la manifestación está íntimamente unida la dispensación de la vida divina a todos los que creen (3, 36; cfr 5, 24). Aun cuando Jesús habla sólo ante Pilato de su venida al mundo, hay que pensar también en su retorno al mundo celestial; esto late ya en las consecuencias del pensamiento de Juan (cfr 3, 13; 6, 62; 16, 28), y Jesús hablará aquí, ya en la conciencia de su glorificación, igual que en la "oración del Sumo Sacerdote" (cfr 17, 1s 24). La dispensación de la revelación y la vida a los fieles llega concretamente a su plenitud en la "exaltación" de Jesús. Entonces "arrastrará hacia sí todas las cosas" (12, 32); sólo entonces alcanzará el pleno poder salvífico sobre toda carne, para dar la vida eterna a todos los que le han sido confiados por el Padre (17, 2). Así es como se revela a todos los que tienen entendimiento en la respuesta de Jesús a Pilato un derecho de poder regio (ἐξουσία) en Jesús y también se descubre el panorama de amplios sectores que su reino comprende (quizá ya entrevistos en βασιλεία). Como exaltado y glorificado, ejerce su actividad ilustradora (mediante el Espíritu) de la verdad (cfr 16, 13), distribuidora de la vida (17, 2s ; cfr 4, 17 19), pero también una actividad sublime que convence al "mundo" (16, 8-11), sobre todos los que "proceden de la verdad", es decir, tienen carácter y procedencia divinos, los que pertenecen a Dios por la vocación divina y la propia decisión de la fe. Fundamentalmente se da aquí, en otras categorías, teológicas, la misma visión del reino de Cristo que da Pablo. Este sigue las directrices características de la teología de Juan, fundándose en definitiva en su procedencia celestial, su esencia eterna al lado del Padre, pero tam-

bién sigue siendo en Juan un reino histórico salvífico, puesto que Jesús alcanza su pleno poder salvífico sólo tras su exaltación, tras su retorno al Padre.

Con esta interpretación queda de plano rechazada aquella concepción falsa según la cual el reino "amundano" de Jesús no tiene nada que ver con el "mundo" (como lugar del acontecer histórico). Incluso esta reivindicación del reino por parte de Jesús, aunque no sea un "reino de este mundo", está flechada en Juan todavía hacia el mundo y quiere imponerse en él o también contra él. Para esto envía Jesús a sus mensajeros por el mundo (cfr 17, 14-18; 20, 21)[10]. Pero da la impresión de que la visión profunda de Pablo y la no menos profunda concepción de Juan, aunque diversas por lo que se refiere al reino "amundano" de Cristo, tratan, no obstante, de conquistarse el mundo y de asimilarlo. Esta visión, sin embargo, no se mantuvo con suficiente vigor y lozanía en lo sucesivo.

10 Cfr H. SCHLIER, Jesus und Pilatus, en: *Die Zeit der Kirche, gesammelte Aufsätze,* Freiburg i. Br. 1956, 56-74, detalles 62-65.

25. El pensamiento de basileia en el Apocalipsis de Juan

El observador en el campo de la teología se siente, casi sin sospecharlo, ante el último libro del Nuevo Testamento, como emplazado en la cumbre de una elevada montaña, desde donde puede contemplar, volviendo su vista hacia atrás, una gran cantidad de pensamientos relativos a la basileia, y luego disfrutar de la perspectiva oceánica del reino escatológico de Dios, tal como la retrata el gran vidente de Patmos en su última gran visión. Sólo por este motivo no debiéramos prescindir del Apocalipsis de Juan en el canon del N. T.

No podemos detenernos en cuestiones de crítica literaria. Aun cuando la estructura actual de la obra nos da ocasión a muchas reflexiones contra su unidad y por lo que hace a los ensayos de crítica de fuentes, esto, no obstante, la redacción definitiva (hacia el 96) ha dado al menos a todo el libro un carácter tan unitario y una estructura tan constructiva que no tenemos necesidad de detenernos en diversos planos al tratar de realizar sobre esta obra un examen bíblico-teológico [11].

Ya muy al comienzo podemos oír algo acerca del reino actual de Cristo y de nuestra participación en su reino, no en un desarrollo teológico como en Pablo, sino en breves títulos y referencias a pasajes del Antiguo Testamento, como responde al carácter del Apocalipsis. Jesucristo es en 1, 5 el "testigo veraz", el primogénito de los muertos y el príncipe de los reyes de la tierra. La secuencia de estos títulos alude muy bien a su muerte, resurrección y entronización en el cielo. Mientras que Pablo, al hablar de la exaltación gloriosa de Jesús, sólo piensa de modo especial en la subordinación de las po-

[11] Cfr A. Wikenhauser, *Einleitung* 399-401; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Bern ²1954, 306-308.

tencias cósmico-espirituales, el vidente Juan pone de relieve la superioridad de Jesucristo sobre los reyes de la tierra. Estos están en el Apocalipsis completamente al servicio de Satán y de sus cómplices; "han fornicado con la ramera" Babilonia (17, 2; 18, 3 9) y luchan aliados con el Anticristo (19, 19), pero el Cristo de la parusía que ha salido contra ellos al combate definitivo lleva escrito sobre su manto: "Rey de reyes, Señor de señores" (19, 16), y su victoria es absolutamente segura (cfr 17, 14). Este salir al primer plano de los poderes terreno-políticos está en íntima conexión con las amargas experiencias sufridas por el Cristianismo naciente en su enfrentamiento al Estado pagano, a Roma y a su Imperio de vasallos, a un Estado cuyos Césares reivindican para sí derechos divinos en cuanto al culto. La fe cristiana le opone a su misma cara: Jesús es el Señor de los señores; así es como penetra la última consecuencia del reino de Cristo hasta lo más adentrado del plano político. Los cristianos perseguidos por esta confesión y expuestos a las vejaciones posteriores son, por su parte, conscientes de esta dignidad; se saben amados y redimidos por su Señor, quien ya desde entonces ejerce ocultamente el gobierno del mundo en el cielo; más aún, se sienten sublimados y elevados a reyes y sacerdotes (1, 5s). Este testimonio se halla nuevamente revestido de palabras del Antiguo Testamento. En Ex 19, 6, Dios hace decir a su pueblo por medio de Moisés. "Pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa"; el autor del Apocalipsis, que ofrece un texto distinto al de los LXX[12], pero que, no obstante, puede aproximarse al sentido originario[13], da a cada palabra su propio peso y valor: también los cristianos deben ejercer funciones reales y sacerdotales. Este es el testimonio de los ancianos quienes, mediante su canto, alaban delante del trono

[12] La misma forma textual βασιλείαν, ἱερεῖς viene atestiguada por Símaco y Teodoción, idéntica en Jub 16, 18, en la versión siríaca ("reino y sacerdotes") y el Targum Onqelos ("reyes, sacerdotes"). Cfr R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, 2 vols. Edinburgh 1920, comentando el pasaje.

[13] Cfr J. BAUER, *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6)*: BZ NF 2 (1958) 283-286.

de Dios (5, 9s) al Cordero que ha redimido con su sangre a los hombres de todos los pueblos y tribus "y los hiciste para nuestro Dios reino (= ¿reyes?) y sacerdotes, reinan sobre la tierra". El reino de los redimidos no es, pues, sólo un título honorífico, sino que de hecho les promete un correino efectivo. Este correino se lleva a efecto, según la narración del Apocalipsis, de dos modos: los perseverantes mártires (¿y confesores?) "serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años" (20, 6); como siempre hay que concretar más la interpretación de esta recompensa particular de los testigos fieles de Jesús (v 4), no se puede dudar de la participación en el reino escatológico de Cristo. Luego dice el Vidente en su descripción de la Jerusalén celestial, del reino pleno de Dios, pero también de todos cuantos pertenecen a este reino: "El Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos" (22, 5). Miremos hacia atrás: Pablo dijo con respecto al bautismo que Dios nos ha sentado con El en los cielos en Cristo Jesús (Ef 2, 5s); la carta primera de Pedro describe nuestro ministerio sacerdotal racional en el templo de Dios de la Iglesia (2, 5-9), y también empleó para esto la palabra "sacerdocio real", según Ex 19, 6 LXX [14]; pero el Vidente de Patmos incorpora con autonomía estos pensamientos e imágenes y revela, en su visión, la plenitud escatológica.

También según el Apocalipsis de Juan, Cristo somete al mundo; pero da la impresión de que su reino cósmico no se ha pensado como en la teología paulina, como un sometimiento actual de las potencias enemigas de Dios, como una penetración progresiva del mundo con sus virtudes salvíficas dispensadas por la Iglesia, como una reconquista del mundo para el orden divino, sino más bien como un antagonismo en el que está permitido un desahogo provisional a los poderes del mal, concretamente al estado pagano que actúa en primer plano, con todas sus instituciones del poder, para poner un fin a todo este movimiento enemigo de Dios con el golpe victorioso

[14] Véase a este objeto J. BLINZLER, Ἱεράτευμα. *Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 und 9:* Episcopus (Homenaje al Cardenal Faulhaber) Regensburg 1949, 49-65.

que tendrá lugar con la venida del Señor para cambiar este mundo, viejo y podrido, por un cielo nuevo y una tierra nueva. Mientras tanto, éste no es más que una contradicción aparente. La mirada del Vidente está flechada a las escenas terribles de los tiempos que precederán al fin, para los que Pablo enseña un nuevo desarrollo del poder en los enemigos de Dios (cfr especialmente 2 Tes 2, 3-12). Además la Iglesia de los Mártires de Jesucristo, oprimida y perseguida, apenas si juega un papel puramente pasivo en el último drama, según la visión del Vidente. No sólo está íntimamente unida con la comunidad triunfante de los cielos y las milicias de Dios, llevando en sí misma [15] la certeza de la victoria, inconmovible en todas las desgracias y aprietos (cfr el "señalamiento" de los siervos de Dios 7, 2ss), no, con su constante confesión mediante las palabras y la sangre de cada uno de sus miembros da también "testimonio" (2, 13; 6, 9; 11, 7; 12, 11 17; 17, 6; 20, 4) como el mismo Jesús dio "testimonio" [16] y (mediante su muerte) fue un "testigo fiel" (1, 5; 3, 14). En el "testimonio" de la Iglesia se continúa el testimonio de Jesús que anuncia al mundo el plan salvífico y el reino de Dios. Esta es la intimación de la derrota de las potencias enemigas de Dios y del juicio que vendrá sobre ellas. En la palabra y en la sangre de los testigos de Jesús hay que reconocer asimismo las potencias satánicas latentes tras los poderes de la tierra, que han perdido el reino y la batalla. Esto halla su expresión más clara en el canto de triunfo celestial 12, 10-12. El gran "fiscal" ante Dios, Satán, que extravía toda la redondez de la tierra (v 9), ha caído, ha sido arrojado desde el cielo a la tierra por la victoria de Miguel y sus ángeles (vv 7-9). Esta caída de los cielos, la destitución radical de poderes del antiguo enemigo del género humano aconteció, según la opinión del Vidente, con toda seguridad por la Cruz y la exaltación de Cristo

[15] Cfr los proverbios de victoria en los caps 2-3; la visión anterior 7, 9-17; además los cantos 5, 9s 12; 11, 15 17s ; 12, 10-12; 15, 3s ; 19, 1s 6-8.

[16] Cfr el genitivo subjetivo μαρτυρία Ἰησοῦ 1, 2 7; 12, 17; 19, 10; 20, 4; a este objeto H. STRATHMANN, en ThWB IV, 506-508.

(cfr v 5; además Jn 12, 31), pero esta derrota de Satán se sigue revelando y realizando mediante la confesión valiente y la muerte constante de los testigos de Dios y de Jesús: "Pero ellos le han vencido por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio" (v 11).

De nuevo nos hallamos con que estas raíces de la idea de testimonio se remontan incluso hasta la misma predicación de Jesús. Ya en las instrucciones a los apóstoles, Mc 6, 11 par, se les dice que abandonen un lugar donde no se les reciba y no se quiera escuchar su mensaje, y que sacudan el polvo de sus pies "para testimonio contra ellos" (εἰς μαρτύριον), concretamente como testimonios de cargo contra ellos en el juicio de Dios; igualmente en la afirmación de Jesús de que serán perseguidos por amor suyo y serán emplazados ante los tribunales (Mc 13, 9 par). En el evangelio de Juan se desarrolla esta idea: el Paráclito y también los apóstoles darán testimonio de Jesús (15, 26s), un testimonio que desenmascarará la incredulidad del mundo, le convencerá y, por último, le condenará (cfr 16, 8-11).

Así es como la infalibilidad de los testigos de Jesús, la "constancia y la fidelidad de los Santos" (13, 10) son una aportación activa a la Iglesia terrena en su lucha contra los poderes enemigos de Dios, aun cuando la última razón de su aniquilamiento se halle en la sangre de Jesús (cfr 12, 11). La derrota de los "santos" en la guerra desencadenada por el Anticristo contra ellos (13, 7) es sólo una derrota aparente, externa, permitida por Dios (cfr ἐδόθη αὐτῷ!); pero en realidad la Iglesia se halla en esta campaña entablada con todos los medios poderosos de la tierra y todas las maquinaciones y propaganda satánicos, bajo la protección acogedora de Dios y bajo la promesa de victoria (cfr cap 14).

El último hito de todas las pruebas, persecuciones y miserias es la gran victoria final de Dios. El autor del Apocalipsis lleva este suceso, que alumbra y disipa toda la oscuridad de la terrible época escatológica, desde el final hasta la proximidad, y su luz baña toda descripción triste, al hacerla perceptible entre las profecías de desgracias, encaminándolas continuamente hacia los cantos de alabanza y de júbilo en el cielo.

En ellas se ve la importancia que para él tiene el reino de Dios, y ciertamente en el sentido del reino de Dios universal, cósmicamente efectivo. Se trata del sentido y del objeto de la historia salvífica, de la reconstitución de este gobierno divino del mundo, como ocurriría en los orígenes de la creación, de superar el orden prístino con el esplendor de una nueva creación. Pero el reino sobre el mundo es también la ambición de los poderes que militan contra Dios, y éstos emprenden en el tiempo que precede al fin una última tentativa, dudosa de mantener, mediante el auxilio de todos sus satélites y tropas auxiliares, su reino ya a pique, y de impedir el reino cósmico de Dios. Pero también esta tentativa debe fracasar; pues ya está decidida la victoria de Dios: "Y el séptimo ángel tocó la trompeta, y oyéronse en el cielo grandes voces que decían: Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos" (11, 15). El pleno sentido de esta proclamación celestial de victoria puede verse con anterioridad en el anuncio del séptimo toque de trompeta, realizado por un poderoso ángel descendiendo del cielo; jura por Aquel que vive eternamente "que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto en ella hay, y el mar y cuanto existe en él, que no habrá más tiempo, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando suene la trompeta, se cumplirá el misterio de Dios, como El lo anunció a sus siervos los profetas (εὐηγγέλισεν)» (10, 6s). Esta es la síntesis del plan cósmico y salvífico de Dios. La alusión solemne al Dios Creador debe ser un memorial de que Dios llevará a su fin la obra salvífica con el mismo poder con que llamó a la vida a los seres creados, pero también quiere decir que la plenitud escatológica es una restauración del orden de la creación. Pero en esta voz del ángel entra al mismo tiempo el plan histórico-salvífico de la salvación realizada por Dios, y que ya está a las puertas de su resolución final. Ya a los profetas ha anunciado Dios su misterio; éste halla ahora su revelación última y su plenitud. El reino escatológico de Dios,

esto es clarísimo, es la plenitud de la creación y la cumbre de la Redención.

A la proclamación del reino cósmico de Dios y de su Ungido sigue como un responsorio una plegaria de acción de gracias de los veinticuatro ancianos: "Dámoste gracias, Señor Dios Todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino" (11, 17), y luego se van nombrando los diversos actos en los que se realiza el poder divino de Dios: su furor contra los airados pueblos de las naciones, el juicio sobre los muertos, la recompensa a sus siervos, la aniquilación de los poderes del mal (11, 18). Esto mismo (aunque en orden distinto) puede verse en 19, 17-20, 15. El reino de Dios se manifiesta, pues, también como una acción, y halla su estado final únicamente en una nueva creación, en la Jerusalén celestial, en el reino eterno de Dios (21, 1-22, 5).

Un nuevo rasgo surge en el canto de los mártires de la persecución del Anticristo, que ahora están en el cielo (15, 3s). Estos alaban a Dios como "Señor de las naciones", a quien todos glorificarán; "pues vendrán todos los pueblos y se prosternarán ante Ti". No todos los gentiles, pues, se dejarán embaucar como instrumentos de Satanás y de sus satélites, por el contrario, habrá muchos que se conviertan y glorificarán a Dios como Señor suyo. En esto admite el Vidente el antiguo pensamiento de la peregrinación de los pueblos al Monte Sión (aludiendo al Sal 86, 9), y que el mismo Jesús incluyó en su idea de la basileia (Mt 8, 11s). Sin embargo, este carácter universal del reino pleno de Dios había que reconocerlo en la visión precedente, 7, 9s, quedando más propiamente plasmado en la descripción de la Jerusalén celestial: "A su luz caminarán las naciones (a la luz de la ciudad de Dios), y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria" (21, 24; cfr 26); las hojas del árbol de la vida sirven "para la curación de los pueblos" (22, 2).

Ya en los cantos de alabanza, 11, 15 y 22, 10, fue glorificado al lado de Dios también "su Ungido". El papel activo que

Cristo desempeña en el establecimiento del reino escatológico de Dios se manifiesta luego en el curso de los sucesos finales. El es quien conduce las milicias celestiales a la batalla última y definitiva contra los enemigos de Dios, hiere a los pueblos con la cortante espada de su boca y los gobierna con vara de hierro, el que pisa los lagares del vino de la ira de Dios ("batalla del Mesías", 19, 11-16). ¡Cuadro grandioso para la parusía de Cristo, considerado aquí en su plena dignidad de rey mesiánico, pero que luego aparece como mero ejecutor de los decretos divinos y lugarteniente de Dios! A su lado se hallan también y toman parte en la victoria "los llamados, los escogidos y los leales" (17, 14; cfr 2, 26).

Bajo otra figura entra también Cristo en una relación mucho más íntima con el reino escatológico de Dios; lo que se realiza al final son las "nupcias del Cordero" (19, 7-9; cfr 21, 9). Ya han pasado las guerras y el estrépito bélico; se celebra la fiesta del gozo: "Bienaventurados aquellos que están invitados a las bodas del Cordero" (19, 9). Esta es la otra cara de la victoria escatológica de Cristo; la conducción de su esposa al hogar, a la Iglesia, su recepción en el reino pleno, en la ciudad celestial de Dios (21, 9ss). El Vidente termina aquí su línea eclesiológica. La Iglesia, considerada desde el principio en su estructura terreno-celestial, entra ahora, tras todas las pruebas y aprietos de la tierra, en la plenitud escatológica en toda su magnificencia. La comunidad terrena se reúne con su esposo Cristo. También este cuadro está ligado a los cuadros y pensamientos anteriores, en primer lugar a los argumentos paulinos sobre la "doncella santa" prometida a un único hombre, es decir, a Cristo, y que debe ser conducida a El (en la parusía) (2 Cor 11, 2) y sobre la "íntima" unión conyugal entre Cristo y su Iglesia (Ef 5, 22-33); y luego retorna a las imágenes de las fiestas nupciales y conviviales, con las que él quiere dar a conocer la gloria del reino futuro de Dios (Mt 22, 1-10 11-13; 25, 1-12); finalmente a la imagen paleotestamentaria del "matrimonio" de Yavé con su pueblo (Os 1-3; Jer 2, 2; 3, 1-3; Ez 16, 7s ; Is 54, 6-8; 62, 4s) que, trasladada

a un plano más elevado y aplicada a Cristo y a su comunidad salvífica neotestamentaria, halla su plenitud típica [17]. El cambio y la evolución de las imágenes están condicionados por la evolución salvífica e histórica de la revelación. Todavía no se ha encontrado unidad en el Apocalipsis; pues, por una parte, la comunidad terrena es la esposa de Cristo que, tras su entronización en el hogar, anhela a su esposo (21, 17; cfr 19, 9) y por otra, da la impresión de que la comunidad glorificada en los cielos celebra su boda con el Cordero (19, 7; 21, 2 9) y esta última imagen fluye conjuntamente con la imagen de la Jerusalén celestial, con la imagen del reino pleno de Dios (cfr 21, 2; 21, 9 con 10ss). Pero aquí sólo se revelan los diversos aspectos de la Iglesia: ésta se halla incidentalmente dividida en comunidad terrena y celestial y, sin embargo, es esencialmente un todo. La comunidad terrena pertenece según su esencia y objetivo al cielo, y la celestial es sólo la parte de la Iglesia de mártires y confesores que ya ha conquistado la felicidad. Pero al final vuelven a ser un todo, la esposa celestial que Cristo lleva a su casa. El paso de la imagen de la esposa al de la Jerusalén celestial nos enseña, por otra parte, que la Iglesia, como Pueblo de Dios (purificado de todas las impurezas y pecados) tiende al reino pleno de Dios, queda absorbido por él, de tal modo que resulta más propio hablar de la ciudad de Dios, o del reino de Dios. Sólo en la plenitud escatológica, por consiguiente, coinciden "Iglesia" y "reino de Dios". Pero también se aúnan el "cosmos" y la "Iglesia"; pues el reino de Dios es también el "nuevo cielo" y la "nueva tierra", el universo escatológicamente renovado y pleno (21, 1 5). El cambio de decoración para un mismo asunto en Apoc 21-22 es significativo y de gran importancia teológica: Iglesia y cosmos alcanzan su unidad en el reino pleno de Dios, pero también ya aquí. Hasta entonces sigue manteniendo su carácter objetivo de urgencia la distinción y separación de Iglesia, Cosmos y reino de Dios o de Cristo.

[17] Cfr L. CERFAUX, *Théologie de l'Église* 262-264; J. JEREMIAS, en ThWB IV, 1094-1099; J. SCHMID, en RAC II, 544-547.

Y ¿qué hay que decir sobre las relaciones del reino de Cristo, o del reino de Dios respecto a la plenitud? En las descripciones del mundo celestial y de los sucesos de los últimos tiempos se expresa de modo que Dios ejerce en el ínterin hasta el final su reino con Cristo y por medio de Cristo; sólo vamos a citar algunos casos. En la gran visión introductoria (1, 9-20) el Vidente contempla al "Hijo del hombre" tal como se halla ahora sentado en el trono de su gloria, y le describe con símbolos y predicados que cuadran a Dios. El es el "primero y el último" (1, 17), es "Alfa y Omega" como Dios (1, 8; cfr además 2, 8; 22, 13 con 21, 6). Tras la gran visión del trono de Dios (cap 4) se dice en 5, 6, que "en medio del trono y de los cuatro vivientes y en medio de los ancianos" está en pie el Cordero como degollado y que tiene "siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra", en el lenguaje simbólico del Apocalipsis signos de la plenitud del poder de Cristo y de su reino que ocupa todo el orbe de la tierra. Este reino se muestra frente a sus comunidades por su vigilancia, pedagogía y castigo corporal saludable (cfr las cartas a las siete Iglesias de Asia, caps 2-3), pero frente al mundo enemigo de Dios como poder terrible (cfr 6, 16s.). Sólo el Cordero es digno de soltar los siete sellos del libro y así revelar los decretos divinos de los últimos tiempos (5, 5 9). El mismo objeto tiene también el canto de alabanza de los seres celestiales al que está sentado sobre el trono y que es al mismo tiempo el Cordero (5, 13; cfr además 11, 15; 12, 10). Si Cristo mismo sale en su campaña final para dar el golpe definitivo al ejército de los enemigos de Dios (cap 19), todas sus acciones y sus juicios de castigo son repercusiones de su victoria en la cruz (cfr 7, 14; 12, 11) y señales de su triunfo final (cfr 15, 3s).

En la época de la Iglesia, entre la exaltación y el retorno de Cristo coinciden, pues, el reino de Cristo y el reino de Dios; y también la victoria final pertenece a Dios y a su Cristo. Pero luego da la impresión de que surge un reino peculiar de Cristo, el famoso *reino de los mil años* (20, 1-6). La exége-

sis de este pasaje cuenta con una historia bastante larga y complicada, historia en forma de quiliasmo[18]. Hoy mismo está muy lejos de llegarse a una unidad en la interpretación básica del Apocalipsis y de la postura teológica fundamental del estudioso. Dado el carácter del presente trabajo, resulta poco menos que imposible internarnos a fondo en la complicada maraña de los problemas que encierra.

Tanto la exégesis católica como la protestante se hallan aquí ante las mayores dificultades. Sobre las tentativas de solución de parte protestante, la mejor orientación la ofrece la monografía de H. Bietenhard[19]. La interpretación del milenio aplicada a todo el tiempo de la Iglesia (desde la Resurrección de Jesús hasta la parusía) no puede considerarse como "la" opinión católica[20]. Esta interpretación, defendida por S. Agustín (De Civ. Dei, XX, 7s), tuvo mucha influencia y sigue teniendo sus defensores incluso en nuestros días[21]. Cierta variante de esta teoría nos la ofrecen los nuevos exegetas franceses, es decir, los más modernos que pretenden volver a reconocer este reino de Cristo en la Iglesia a partir de la *caída del Imperio Romano;* su paso victorioso por el mundo es, en realidad, el mismo reino de Cristo y de los santos en el cielo sobre la tierra[22]. Esta interpretación histórico-universal e histórico-eclesiástica resulta, no obstante, imposible, al topar en 19, 11s con la descripción de la parusía de un modo que no admite dudas[23]. A partir de aquí da la impresión de que sólo se describen los sucesos estrictamente escatológicos; un regreso a la época anterior a la parusía es muy improbable en 20 1-3. ¿Cómo hay que entender, pues, la visión? El milenarismo propiamente hablando, es decir, la aceptación de un interregno mesiánico de Cristo anterior al juicio final, sea en la forma crasa

18 Cfr H. LECLERCQ, *Millénarisme:* DACL IX, 1181-1195; W. BAUER, *Chiliasmus:* RAC II, 1073-1078; A. GELIN, *Millénarisme:* DBSuppl. V. 1289-1294; J. MICHL, *Chiliasmus:* LHhK ²II, 1058s ; en cuanto a la historia, véase de modo especial, L. GRY, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement,* Paris 1904.

19 *Das Tausendjährige Reich* 144-164.

20 Así BIETENHARD, L. c. 82.

21 Cfr É. B. ALLO, *L'Apocalypse,* Paris 1921 (³1933), Exc. 37; J. BONSIRVEN, *L'Apocalypse de s. Jean,* Paris 1951, 287ss , especialmente 295.

22 H. M. FÉRET, *L'Apocalypse,* Paris 1946, 297ss ; M. É. BOISMARD en la *Biblia de Jerusalén* (Paris 1953), 81; A. GELIN, L. c. 1292.—Cfr también J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse,* Bonn ²1942, y E. SCHICK, *Die Apokalypse,* Würzburg 1952, comentando 20, 1-3, los cuales ven en estos versos el anuncio de una época pacífica y bienhechora de la Iglesia.

23 Cfr A. WIKENHAUSER, *Offenbarung des Johannes,* Regensburg 1947, a este pasaje.

de un reino de poderío terrenal de los escogidos, sea en la forma mitigada de un reino espiritualizado y feliz de Cristo sobre la tierra después de la parusía, ha sido condenado radicalmente por la Iglesia [24]. O. Cullmann y su discípulo, M. Rissi, son representantes de la opinión que dice que el reino de Cristo (que comienza con la Resurrección) se halla aún en el estadio inicial del siglo futuro, y que el "reino milenario" será la Iglesia de esta última fase [25]. Sin embargo, en el siglo futuro, ¿podrá verse Satanás libre de nuevo y originarse una guerra de los pueblos (Gog y Magog) contra los santos y su ciudad (cfr Apc 20, 8-10)? A los pasajes de Mt 19, 28; Apc 5, 10; 20, 4; 2 Tim 2, 12; 1 Cor 6, 2s) aducidos por Cullmann (además de 1 Cor 15, 24ss.), ha hecho Bietenhard unas acotaciones críticas [26], pero llega fundamentalmente a la misma conclusión, sólo que, por el contrario, hace que el siglo futuro ponga sus manos en el siglo actual: "comienza—puede admitirse que los resucitados vivían durante los mil años en el cielo o en la tierra—ya en este siglo la vida de la resurrección y transfiguración". Dios cierra y perfecciona en este reino milenario la historia de este mundo y de este siglo; esto quiere decir, en concreto, que en el milenio terminará la historia de Israel [27]. Los católicos interpretan la "primera resurrección" o simbólicamente como recompensa peculiar de los mártires [28], o bien como una visión real que representa, por su parte, una verdad racional (o lo que es igual), la recompensa peculiar de los mártires, no un fenómeno real [29]. También en estos informes encontramos dificultades: en el primero, la interpretación simbólica del "renacimiento" (ἔζησαν) v 5; en el segundo, el hecho de que el juicio relatado poco después (20, 12s.) con la resurrección general de los muertos hay que entenderlo también como un suceso real. Al mismo tiempo, fijándose un poquito, da la impresión de que no hay lugar suficiente para un interregno de Cristo en el Apocalipsis; por ello nos permitimos hacer un par de observaciones sin que con esto pretendamos aclarar el problema definitivamente.

Por lo que hace a la entrada del "final", que con toda seguridad hay que vincular a la parusía, hay que poner en claro en primer lugar que con ella acaba absolutamente el orden espacial-temporal del viejo mundo, de "este siglo", y comienza

24 Véase el documento del Santo Oficio de 11.4.1941 (Denzinger 2285).

25 O. CULLMANN, *Königherrschaft Christi* 22s.; M. RISSI, *Zeit und Geschichte* 151-158.

26 L. c. 83s.

27 L. c. 152.

28 Así, SICKENBERGER y SCHICK, comentando el texto.

29 Así, WIKENHAUSER, *Offenbarung des Johannes* 129s.

el nuevo orden del siglo futuro, del que no podemos formarnos idea alguna. También los actos escatológicos tienen lugar en la frontera del viejo y del nuevo mundo, pero que fundamentalmente son de carácter "amundano", no pueden comprenderse en su esencia y en su curso con nuestras categorías terrenales y humanas. Esto ya lo puso en claro Jesús en su respuesta a la cuestión suscitada por los saduceos en torno a la resurrección de los muertos, al aludir a la transformación plena de los cuerpos de resurrección, pero también al poder incomprensible de Dios (Mc 12, 24s par). Esta idea fundamental se refleja también en las visiones "tan reales" y en las descripciones del Vidente de Patmos; él, como hombre, debe describir para hombres todos los acontecimientos escatológicos en categorías espaciales y temporales, y lo hace sin timidez, con un gran colorido en sus escenas, en su desarrollo temporal y en una especie de "suspense" dramático. Pero quien se pone a estudiar más detalladamente el curso de los sucesos narrados de las calamidades, de los acontecimientos propiamente finales, se dará cuenta de que se trata justamente de un lenguaje simbólico, enriquecido con una gran cantidad de imágenes y símbolos (colores y números) apocalípticos neotestamentarios y del judaísmo tardío, y que incluso están también esquematizados los cursos cronológicos [30]. Pero para llegar a consideraciones de tipo general, por lo que hace al tema, hagamos las siguientes aclaraciones que debieran insinuar (ya que no probar apodícticamente) que no es probable que el Vidente piense en un interregno real de Cristo.

1. En los anuncios precedentes y en los cantos de alabanza anteriores no se ha hablado de un reino peculiar de Cristo al hacerlo del reino de Dios propiamente dicho; por el

[30] ST. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris 1957, trata de interpretar Apc 4, 1 hasta 19, 9 dentro de la cronología histórica. Aun cuando este autor tuviera sus razones en ellos, no se prejuzgaría un curso exacto dentro de los acontecimientos escatológicos de los últimos capítulos, como lo demuestra el mismo Giet aludiendo al procedimiento del apocalíptico (véase especialmente 146-185; 222-229).

contrario, siempre aparece ante nuestra vista el reino escatológico de Dios. En 11, 15 ("Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo") el reino de Dios es a la vez el reino de Cristo. Igualmente se anuncia en 12, 10 el reino de Dios y el poder de su Cristo. En 15, 3, en el canto de Moisés y del Cordero, se alaba a Dios como "rey de los pueblos".

2. Igualmente rico en conclusiones es 11, 17s ; pues aquí parece aludir el canto a la agresión general de los "pueblos", del 19, 15 19-21. En 20, 1ss se vincula a esta "batalla del Mesías" el "reino de los mil años"; pero en 11, 17 sólo se dice que Dios ha tomado posesión de su gran poder y se ha hecho rey. Además: el v 18 cita otros actos del acontecimiento escatológico, concretamente el juicio sobre los muertos (= 20, 12s), la recompensa de los siervos de Dios (= 20, 4-6 ó 22, 3-5?), el aniquilamiento de los corruptores de la tierra (probablemente 19, 20; o 20, 10?). No se presenta con claridad ni la serie ni la dependencia de los acontecimientos, no se habla de una doble campaña ni de una aniquilación por separado del Anticristo (y seudoprofetas) y de Satán. ¿Dónde encontrar margen para un reino propio del Mesías? El único pasaje que se podría aducir, concretamente 5, 10 [31], apenas si se muestra concluyente. Aquí se dice en un canto de alabanza al Cordero: "Y tú los hiciste (a los comprados con tu sangre) para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinarán sobre la tierra." ¿Pretende esto insinuar algo distinto de su participación en el reino del Cordero, aun cuando este reino abarca perfectamente todo el haz de la tierra?

3. En 16, 13-16 debió existir una descripción previa de la "batalla" del Mesías (19, 11-21). De allí parten los espíritus diabólicos del mismo modo que la boca del dragón, de la bestia y del seudoprofeta para una conflagración bélica mundial de todos los reyes de la tierra "en el gran día de Dios". Sólo

31 Cfr O. CULLMANN, L. c. 22s.

se habla de esta única campaña y se cita asimismo al dragón como su inspirador. Nada se oye de una guerra posterior de los pueblos (Gog-Magog 20, 8) por instigación de Satán.

4. Quizá se bosqueje aquí ya una respuesta positiva: la duplicación de los fenómenos en 19, 11-21 y 20, 7-10 podría ser una consecuencia por razones de tipo narrativo. El aniquilamiento definitivo de todos los enemigos de Dios, de los enemigos y de los satélites ocultos tras ellos, debe ser narrada con gran expresión en un relato particularísimo. En el cap 20 se cierra el círculo en que hemos entrado ya en los caps 12-13: en el cap 12 ha alcanzado Satanás poder contra la Iglesia y ha comenzado a combatirla (v 17); pero en el cap 13 se ha servido para este objetivo de la "bestia" del mar y de la tierra (del Anticristo y del Seudoprofeta). El aniquilamiento escatológico de estos enemigos se narran sucesivamente en los capítulos 19-20, pero en sentido inverso: la victoria de Cristo alcanza desde los satélites de Satán de la tierra hasta Satán mismo. El Anticristo es derrotado por Cristo juntamente con sus milicias; Satanás (con todos los pueblos engañados por él) es aniquilado por Dios mismo haciendo caer fuego del cielo. Así como el Anticristo y sus colaboradores son arrojados al lago del fuego (19, 20), así también Satán (20, 10). Y aquí es precisamente donde hace notar el Vidente: "donde están también la bestia y el falso profeta". De este modo han llegado a su fin las luchas por una destrucción recíproca, quedando caracterizadas como un mismo acto final. ¿No habrán constituido en realidad un solo hecho estos acontecimientos que el Vidente contempla sucesivamente?

5. Si se fija uno en el estilo narrativo de 19, 11-20, 10, es fácil reconocer muchas imágenes de procedencia judía y paleocristiana. En cuanto al "reino de mil años", ya queda suficientemente probado[32], pero en cuanto a la idea judía con-

[32] Véase de manera especial A. WIKENHAUSER, *Das Problem des Tausendjährigen Reiches in der Johannesapokalypse:* RQS 40 (1932) 13-25; el mismo, *Die*

creta (y tardía) de un reino mesiánico del ínterin, anterior a la llegada del "siglo futuro", la narración de Apc 20, 1-6 está muy alejada y hay que explicarla más bien partiendo de una idea cristiana. Claro que también estas ideas cristianas están revestidas de imágenes y símbolos que habría que retrotraer principalmente a Ez 37ss [33]. Pero ¿cuál es el pensamiento cristiano que halla aquí su atuendo visionario? Tras la cumbre de la visión en el v 6 debería venir el reino con Cristo, de los mártires antes humillados (cfr 12, 11; 13, 7-10 16s ; su superioridad sobre Satán (12, 11s), su postura, su posición cercana a Cristo, su dignidad y sus méritos para recibir una recompensa especial hallarían luego en esta visión intermedia (que no es un entreacto) una expresión muy significativa.

6. Si el "reino de los mil años" se hubiera pensado realmente como un "interregno" o como un período de gobierno de la Iglesia en el siglo futuro, habría que preguntar también por su dependencia respecto de "las bodas del Cordero". ¿Qué plenitud ulterior debería significar las nupcias de la Iglesia con su Esposo Cristo frente al reino de los mil años? La Iglesia espera a su Señor hasta la parusía (19, 11ss) y la boda del Cordero (19, 7 9-21, 2).

7. Finalmente, el reino futuro de Dios, expresado bajo la imagen de la celestial Jerusalén que baja del cielo, no representa un nuevo estadio frente a un "reino de Cristo". El Apocalipsis nada sabe de la transmisión del reino de Cristo al Padre en los últimos tiempos. Por el contrario, se dice en 22, 3 que "el trono de Dios y del Cordero" estará en la ciudad escatológica de Dios, y allí desempeñarán los siervos de Dios su "oficio sacerdotal", verán su rostro y reinarán durante toda la eternidad (22, 4s). La consumación y la época final del

Herkunft der Ides des Tausendjährigen Reiches: ibid. 45 (1938) 1-24; el mismo, *Weltwoche und T. R.:* ThQ 127 (1947) 399-417; además H. BIETENHARD, L. c. 33-51.

[33] Cfr especialmente WIKENHAUSER en RQS 40 (1932) 13-25; también RISSI, L. c. 151s.

mundo son para el vidente Juan un todo; para él sólo existe un reino de Dios y de Cristo. Si emplea imágenes aisladas, particulares, con cambiantes sucesivos y de fluencia continua, lo hace para poner de relieve algunos puntos de vista particulares. Así debería apuntar una solución fundamental en 20, 1-6, a pesar de todas las cuestiones de exégesis particulares que quedan sin solución y cuyo estudio nos resulta imposible, la trayectoria de la visión que describe simbólicamente la victoria de los mártires y su magnífica recompensa.

Todas las líneas del Apocalipsis llevan consiguientemente al grandioso cuadro final de la ciudad de Dios (21, 1-22, 5) que es el símbolo del reino cósmico y pleno de Dios. Hay buenas razones de carácter teológico e incluso personal para decir que este reino queda descrito como una ciudad, como su ciudad de Jerusalén. En esta visión quiere concentrar todas cuantas ideas e imágenes se le ocurren por lo que hace a la plenitud, como, por ejemplo, el retorno al paraíso, la morada de Dios, la gloria luminosa, la comunidad perfecta con Dios, la admisión de las naciones gentiles tras su conversión, la visión de Dios, el templo acabado, el servicio sacerdotal de los bienaventurados, la liturgia celestial. No necesitamos detenernos más en esto. Es muy importante por lo que a este examen respecta que, bajo esta imagen, aparezca el reino pleno de Dios como un "reino" real, ya que Dios gobierna todo el mundo—un mundo nuevo—con su voluntad y su ser, con su santidad y su gloria, siendo realmente "todo en todo".

OBSERVACIONES SOBRE LA TERMINOLOGIA TEOLOGICA

Ya hicimos notar en el Prólogo la gran deficiencia que hay en este sentido. Al final de este trabajo, que no sólo ha querido tener en cuenta el pensamiento teológico del reino de Dios en la Biblia, sino también el mismo lenguaje bíblico, quizá no esté fuera de propósito hacer alguna sugerencia—alguna nada más—en cuanto a los modos de expresión teológica más conformes con la Biblia.

1. En primer lugar es recomendable hablar de "Herrschaft" o "Königherrschaft" de Dios, y no de "Reich" de Dios. Sólo para algunos usos y aplicaciones plásticas es recomendable usar la versión "Reich" de Dios, por ejemplo, "eingehen ins Gottesreich", "zu Tische liegen im Gottesreich". Sin embargo, en cuanto a la designación de la basileia cósmica plena como "Gottesreich" contamos con una base teológica, como podríamos concluir especialmente de la última parte de este trabajo; por eso hemos escogido como título de esta obra "Gottes Herrschaft und Reich". No debiéramos denominar "Reich" a la basileia en su carácter de presencia y actualidad, pues en alemán queda vinculada a esta palabra la idea de una zona o de una institución. Si nos avezamos a esta distinción desaparecerán muchas aplicaciones bíblicas inexactas, como "das Gottesreich aufbauen" o "das Reich Gottes auf Erden ausbreiten".

La versión "Königtum Gottes", propuesta por H. Schürmann (Das Gebet des Herrn, Leipzig 1957, 41ss), digna de tenerse en cuenta si nos atenemos a las bases bíblicas, tiene la ventaja de una versión unitaria, pero me da la impresión de que no responde plenamente a nuestra sen-

sibilidad lingüística actual del alemán. Al hablar de "Königtum" pensamos más bien en la dignidad y poder real, más que en el reino mismo (cfr por el contrario, "Herzogtum" = ducado). "Königtum" resulta por eso apropiado para recapitular los testimonios paleotestamentarios "Yavé es rey"; pero nos suena un poco extraño "zu uns komme dein Königtum". Por eso es preferible renunciar a una versión unitaria de todos los pasajes.

2. Para el tiempo entre la glorificación de Jesús y la parusía es preferible, teológicamente hablando, usar "Herrschaft Christi". De nuevo designaría yo con "Herrschaft Christi" el poder ejercido (cfr 1 Cor 15, 24s), y con "Reich Christi" su estado perfecto, trátese del "Reich Christi" celestial (2 Tim 4, 18, acompañándolo siempre del adjetivo "celestial"), sea el "Reich" escatológico de Cristo, que coincide con el "Gottesreich".

3. A la "Iglesia" deberíamos distinguirla tanto de la "Herrschaft" *de Dios como de la de Cristo. Las íntimas relaciones de la Iglesia con* el reino actual de Dios quedan explicadas en la situación histórico-salvífica tras la exaltación de Cristo del mejor modo posible mediante su relación con el reino de Cristo; pues el reino actual de Dios se perfecciona concretamente en el reino de Cristo. Pero este reinar de Cristo se limita no a la Iglesia, sino que se extiende a todo el cosmos; no es sólo una distribución de dones y virtudes salvíficas a la Iglesia, sino también un sometimiento de los poderes del mal, enemigos de Dios, hasta la aniquilación del último enemigo. Para conferir valía a todos los elementos de la Iglesia (y esto no fue el plan que nos propusimos en el estudio precedente), será bueno ampliar al mismo tiempo la consideración que fluye de arriba abajo con los conceptos "Herrschaft" de Dios y de Cristo, con otra consideración que vaya de abajo arriba; la existencia terrena y la constitución de la Iglesia, sus relaciones con el cosmos y su "presencia" celestial. Por lo que hace al pensamiento de la Iglesia, la doctrina paulina del Cuerpo de Cristo, pero también la idea del "pueblo de Dios" dominante del Antiguo Testamento, nos brindan muchos puntos de contacto, y para su ampliación nos hallamos también ante múltiples imágenes de que podemos echar mano (por ejemplo, plantación, construcción, templo, noviazgo y matrimonio). La estructura terreno-celestial de la Iglesia exige además otras categorías distintas de las puramente escatológicas y sobrenaturales del "reino de Dios".

4. Del mismo modo tampoco vamos a hablar aquí de una disgresión del concepto teológico. Los conceptos bíblicos mantienen múltiples y muy íntimas relaciones; lo que pasa es que cada uno tiene su campo de aplicación, como nos lo pueden demostrar los conceptos neotesta-

mentarios de caudillaje, "reino de Yavé", "pacto", "pueblo de Dios". Junto a la distinción tiene que ocupar su puesto también la síntesis, pero ésta tendrá más francas posibilidades cuanto más claramente se abarquen los conceptos particulares en su significado teológico. Una buena ayuda para la síntesis en el Nuevo Testamento es la visión histórico salvífico-escatológica; al final discurren juntamente todas las líneas teológicas; la Iglesia nada tiene que hacer en el reino de Dios cuando ya ha cumplido con todas sus tareas terrenas; la comunidad mesiánica final se convierte (tras el examen judicial y la separación) en la comunidad plena en la gloria y en la bienaventuranza de Dios. Cristo transfiere su reino al Padre después de la redención perfecta y plena de los hombres, la victoria sobre los poderes del mal y del retorno de todas las cosas. El reino escatológico de Dios, cuya actuación se deja sentir en este siglo desde la misión de Cristo y a través de ella, alcanzó en la Iglesia un gran influjo, y se hizo poderoso a su fin propiamente dicho: a la recapitulación de todas las cosas, al completo aniquilamiento de todo cuanto se opone a Dios, a la perfecta beatitud y comunidad de todos los que pertenecen a Dios, a la creación de un nuevo mundo, establecido en medio del orden y del resplandor; en breve, se ha convertido en un reino cósmico-universal de Dios.

Apéndice

ULTIMAS APORTACIONES

Desde la primera edición de este libro (1959), que halló acogida no sólo dentro del círculo católico, sino también entre los investigadores críticos, han pasado ya algunos años y es preciso revisar, al hacer esta nueva edición, la bibliografía que ha aparecido a partir de entonces respecto al tema de la presente obra. Pero, ya que el estudio no ha tenido como objetivo recensionar uno a uno todos los problemas científicos —tarea que ni siquiera nos podía pasar por las mientes, dentro de un plano tan vasto y complicado como el bíblico—, sino que se pretendió más bien una concepción total de teología y predicación ateniéndose a los testimonios bíblicos, tampoco parece conveniente adentrarnos ahora en una discusión más acalorada de todos y cada uno de los problemas. Por eso en sustancia la obra seguirá el mismo ritmo para poner de relieve el aspecto de la historia de la tradición y sus consecuencias en el plano de la exégesis y de la teología. Al lector crítico le servirá de gran ayuda la bibliografía que ponemos al final para que pueda formar su criterio y su conciencia en medio del maremágnum literario sobre las corrientes que imperan hoy día en torno a este tema y sus problemas concretos. Sólo quisiera

hacer hincapié en algunos trabajos de mayor relieve, en algunos puntos álgidos de discusión sobre algunas perspectivas nuevas; más aún, tratar de bosquejar brevemente un par de modificaciones sobre mis teorías, un par de puntos, cuyo conocimiento he podido ampliar.

1. En cuanto a la historia de la nueva investigación en torno al pensamiento del "reino de Dios", contamos ahora con dos obras, muy valiosas cada una de por sí en su modo de enfocar la discusión. El libro de G. Lundström, editado en 1947 en sueco (cfr la bibliografía inicial), por su traducción al inglés ha engrosado las filas de sus lectores [1]. La nueva edición ha sido enriquecida con un nuevo capítulo en que se recensionan con profundidad las más importantes publicaciones que han salido hasta ahora (pp 239-278). Los doce capítulos anteriores, dedicados en su totalidad a la historia de la investigación, llevan desde A. Ritschl hasta la segunda guerra mundial y muestran, con referencias exhaustivas, el cambio de opiniones, tratan de pergeñar las grandes líneas de la evolución en el progreso histórico de la investigación (entre otras cosas, de la irrupción de la interpretación "escatológica" por J. Weiss y sus repercusiones) y al mismo tiempo de agrupar a los investigadores según sus diversas concepciones (esto último es discutible en parte). En la recensión de las nuevas publicaciones entre 1947 y 1962 se acerca el autor sueco al estado de las cosas planteado en esta obra, concretamente en el enjuiciamiento del carácter de presencia y de futuro del mensaje de la basileia en Jesús y su vinculación con su persona; a este anclamiento cristológico lo denomina "una fuerte tradición entre los escrituristas escandinavos" (278). Esta coincidencia de tan amplios horizontes es tanto más satisfactoria cuanto que no repara en maquetas confesiones de tipo común previamente concebidas, ni en tradiciones.

La obra del docto americano N. Perrin [2] abarca aproxima-

[1] LUNDSTRÖM, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Edinburgh 1963.
[2] N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963.

damente el mismo campo de acción, es independiente de Lundström por lo que a sus orígenes respecta, y se distingue también en su estructura, desarrollada preferentemente con vista a la "cuestión escatológica". Su discusión rica por otra parte en ideas, que tiene en cuenta también la investigación americana (cfr el capítulo sobre "Jesús el profeta", 148-157) tiene otros puntos de apoyo, se ocupa, por ejemplo, más detenidamente del "problema del Hijo del hombre" y de la escuela de Bultmann, seleccionando al final tres problemas para la discusión: el reino de Dios en los apocalipsis y la doctrina de Jesús; la tensión entre presente y futuro en la doctrina de Jesús acerca del reino de los cielos; las relaciones entre escatología y ética en la doctrina de Jesús. Veremos aún que estos planteamientos del investigador americano, mejor familiarizado con la problemática de la exégesis y de la teología, siguen teniendo actualidad siempre renovada.

2. En cuanto al círculo paleotestamentario sobre las ideas del reino de Dios se ha conseguido nueva claridad. El *título* de "rey" ha sido de generalización ya tardía, cuando Sión-Jerusalén fue elevada a la categoría de "sitio real" de Yavé [3], ni sin influjo de la mentalidad cananea, y la "entronización de un Dios queda bien fundamentada y asegurada mediante la construcción del templo" [4]. Del mismo modo que se adoraba en Canaán al "Dios Altísimo", cuyo trono se elevaba sobre el monte de Dios, así se festejaba en Israel a Yavé, que se había mostrado como Señor poderoso en la liberación de Egipto y en la conquista de la tierra prometida, y luego también como "gran rey sobre toda la tierra" (Sal 47, 3), como el "Altísimo" (Sal 83, 19) que "está sobre todos los dioses" (Sal 97, 9). Con ello se da por sentado que el reino de Yavé es ante todo un

[3] Cfr la obra de J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz*, München 1963 que examina al detalle toda la problemática.

[4] W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlin 1961, 57. Véase también H. SCHMID, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 67 (1955) 168-197; H. J. KRAUS, *Psalmen* I, Neukirchen 1960, 197-201; el mismo, *Gottesdienst in Israel*, München ²1962, 237 ss.

ejercicio dinámico de la realeza [5] que ha sido elevado al cenit de la historia de Israel, en la antigua época de los reyes con todo su esplendoroso culto sobre el monte Sión, como reino universal.

Hay que calibrar, por tanto, "el reino de Dios en el culto", tal como lo hemos expuesto en las primeras páginas de este libro, haciendo aún más hincapié en el "Sitz im Leben" histórico de la elección de Sión en el centro de culto por medio de David y del templo magnífico de Salomón. La "fiesta de la entronización de Yavé" parece ya sentada de una manera definitiva en la investigación alemana [6], sobre todo porque el grito de alabanza "Yahwe malakh" hay que traducirlo, según las últimas investigaciones [7], como "Yavé es rey". Se trata, pues del reino de Dios, presente, subsistente, y que se manifiesta futuramente aún más en todo el mundo, reino que es alabado y visto en el culto en todas sus dimensiones. Si los "salmos de Yavé-Rey" suponen, al menos en parte, la predicación profética posterior (Déutero-Isaías), sigue siendo todavía discutido. Una interpretación "escatológica" consiguiente sigue siendo por las mismas razones problemática, del mismo modo que una interpretación puramente cúltica que pretendiera explicar la "perspectiva escatológica" partiendo del entusiasmo cúltico de la antigua época monárquica [8].

5 Esto mismo es lo que muestra el análisis de TH. BLATTER, *Macht und Herrschaft Gottes*, Freiburg, Suiza 1962 (respecto al reino de Dios 96-108). Sobre el asunto de si ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ tiene un sentido especial o dinámico se sigue discutiendo aún; cfr S. AALEN, *"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels;* NTSt 8 (1961/62) 215-240; la opinión contraria la sostiene G. E. LADD, *The Kingdom of God-Reign or Realm?:* JBL 81 (1962), 230-238.

6 Cfr H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* 239-242; J. SCHREINER, L. c. 210-214; también K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden 1961, 252-261.

7 Cfr L. KOEHLER, en VT 3 (1953) 188s; J. RIDDERBOS, ibid. 4 (1954) 87 ss; (estudio detallado) D. MICHEL, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen:* VT 6 (1956) 40-68; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* 240s; J. SCHREINER, L. c. 194-197.

8 H. SCHMID rechaza en ZAW 67 (1955) 185s la interpretación "escatológica"; H. J. KRAUS, *Psalmen* II, Neukirchen 1960 afirma que los Salmos 93 (pp. 647s) y el 99 (pp 682s) son anteriores al exilio, pero admite para los Salmos 96-98 una dependencia del Déutero-Isaías (pp. 665s, 671s y 677); J. SCHREINER cree que

3. El reino de Dios en la predicación de Jesús sigue hallando estupenda acogida en los estudios neotestamentarios y se le toca en la mayoría de las publicaciones que atañen a la investigación de los evangelios. Ha sido asimismo estudiado monográficamente, fuera de las obras que ya hemos citado sobre la historia de la nueva investigación, por los holandeses H. Ridderbos [8a] y Tj. van der Walt [9], y últimamente por el doctor americano G. E. Ladd [10]. Estos autores se acercan mucho al presente estudio. Van der Walt adopta en el problema de la autenticidad de los logia de Jesús una postura crítica mesurada (pp 26ss), hace especial hincapié en la presencia del reino de Dios en la persona y obra de Jesús y trata de llevar a cabo el problema escatológico mediante la concentración cristológica: en Cristo coinciden el pasado, el presente y el futuro (pp 312ss). La conclusión de Ladd por lo que toca a la predicación de Jesús es más o menos la misma que la de la presente obra: "Para Jesús el reino de Dios (Kingdom of God) fue un gobierno (rule) dinámico que había penetrado en el mundo por medio de su persona y misión... y que había de manifestar de nuevo al fin del mundo para llevar hasta la plenitud esta misma redención mesiánica (p 303). Pero en cuanto al método y misión, la obra está orientada de modo diverso, ya que el autor, en su "realismo bíblico", toma los textos inmediatamente en su testimonio sencillo, los vuelve a mirar bajo el aspecto histórico, y le importa poco la acogida del mensaje de Jesús en el primitivo cristianismo, los problemas implicados de la escatología y las dificultades que entraña para nuestro modo de entender acostumbrado a las categorías modernas.

Justamente en esto han surgido nuevos ensayos, también

dentro de los Salmos 96 y 98 (L. c. 205 y 206s) se explica el parentesco con el Déutero-Isaías a través de las relaciones comunes con el lenguaje cúltico.

8a H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (trad. por H. de Jongste) Philadelphia 1962.—Siento haberme fijado tan tarde en este hermoso estudio y no haberlo consultado antes. También Ridderbos mantiene el carácter de presente y de futuro de la basileia.

9 Tj. van der Walt, *Die Koninkrijk van God-Nabij!*, Kampen 1962.

10 G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, New York 1964.

por parte de los católicos. Esto acontece en parte en una hipercrítica del mensaje mismo de Jesús: ¿Está de hecho determinado por perspectivas escatológicas tan vigorosamente como parece? La convicción fuertemente arraigada y casi por unanimidad en la investigación neotestamentaria desde el principio de nuestro siglo, de que Jesús fue portador sobre todo de un mensaje escatológico—el del reino próximo de Dios—, es puesto de nuevo en tela de juicio en su homogeneidad y urgencia, de manera especial quizá por Schürmann en una aportación publicada en el Homenaje a K. Rahner[11]. Este quisiera "dirigir su mirada al paralelismo y vinculación de las dos series de testimonios en las palabras de Jesús: a la serie escatológica y a la teológica" (p 581), es decir, a una "bipolaridad en la predicación de Jesús" (p 582). Sin negar el mensaje escatológico (condicionado también histórico-temporalmente) de Jesús, concretamente en la ciencia de la santidad absoluta de Dios, que lleva a un teocentrismo definitivo" p 592). A su lado, en esta ciencia y sobre ella, teniendo bien presente que lo escatológico trae consigo el perdón y la salud de Dios, está la ciencia de Jesús en torno al amor paternal de Dios" (p 593). Lo que le importa a Schürmann es el "valor del pasaje", por así decirlo, de los textos escatológicos, y quisiera reducirle frente a los testimonios "teológicos" propiamente tales de Jesús, que afectan a unas relaciones completamente nuevas, inmediatas, infantilmente próximas del hombre para con Dios. Pero hay que prevenir, claro está, que la predicación de Jesús caiga hecha pedazos, predicación que nos ha sido testificada en dos series de textos separados, como los "logia de sabiduría" o "doctrina" desvinculada del tiempo, y "mensaje escatológico"; pero se pone de relieve con Schürmann la "unión centrada de los testimonios escatológicos y teológicos en la predicación de Jesús" (pp 597ss), habrá que

11 H. SCHÜRMANN, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, en: *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner), Freiburg i Br 1964, 579-607; véase también su aportación en homenaje a Kampmann (cfr Bibliografía), impreso ahora en: *Vom Messias zum Christus*, edit. por K. Schubert, Wien 1964, 203-232.

ver en ella una adición decididamente hermenéutica para la solución del "problema escatológico". Lo mismo podemos observar en la obra de E. Neuhäusler sobre las instrucciones de Jesús[12]. Claro que no se soluciona así el problema de los "textos sobre la espera próxima", sino que hay que realizarla continuamente en una interpretación que lleva consigo echar manos de una hermenéutica especial (cfr p 147).

Por parte de los protestantes se han ensayado diversos caminos para hallar una respuesta al problema escatológico teniendo en cuenta nuestras posibilidades de entender. La más poderosa e influyente es la "interpretación existencial" de la escuela de Bultmann; como representativas pueden servirnos las frases de H. Conzelmann: Jesús "supera el problema apocalíptico de las fechas cronológicas mediante la concentración en el sentido existencial del anuncio del reino: presente y futuro se vienen a comportar algo así como si el reino de Dios tuviera una expresión oral y fuera inteligible en la conducta de Jesús. El anuncio está íntimamente vinculado de este modo a la "existencia" de Jesús: así alcanzan, frente a la salud que hoy se nos ofrece, un nuevo sentido unitario los testimonios futuros y presentes: el tiempo, como el *nuestro,* ha llegado a su fin; lo que queda: ocasión de hacer penitencia. Así se desvanece la preocupación apocalíptica por la hora del encuentro. Ni el reino, ni su proximidad, etc., está concretado por la perspectiva de una situación universal por la perspectiva del reino que se acerca. El movimiento viene del reino de Dios a nosotros, no lo contrario"[13]. Frente a este modo de concebir las cosas, W. G. Kümmel[14] y O. Cullmann[15] se apoyan en el sentido del tiempo, en el mensaje de la basileia de Jesús. Según Kümmel no se puede discutir "que Jesús haya contado con el futuro próximo, limitado a su generación,

[12] E. NEUHÄUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes,* Düsseldorf 1962; véase mi recensión en BZ NF 8 (1964) 123-126.

[13] En RGG³ V, 915.

[14] *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu,* en: *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann), Tübingen 1964, 31-46.

[15] *Heil als Geschichte,* Tübingen 1965, espec. 180s.

del reino de Dios"[16]. Modos "teológicos" e "históricos" de ver las cosas llevan entre los investigadores a notables diferencias interpretativas y amenazan en convertirse en una crisis de métodos en la ciencia neotestamentaria, si no se llega a un acuerdo sobre las bases hermenéuticas. Me parece que no puede uno saltarse a la torera el problema histórico de la predicación de Jesús entre sus contemporáneos, al hacer sólo valer la importancia del kérygma para los actuales oyentes del mensaje, sino establecer el amplio problema de los testimonios revelados aún en vigor, de la verdadera intención de las palabras de Jesús encerradas en el caparazón temporal, sólo después de determinar el sentido histórico.

Pero en el problema retrospectivo de la predicación originaria de Jesús surge al momento la dificultad de cuáles son los logia que hay que atribuir personalmente a Jesús y cuáles son los textos que son una formulación seguida de la situación de la Iglesia naciente, dentro del espíritu de Jesús, o una formulación interpretativa de las palabras de Jesús, formulación nueva que se aplica ya a una situación avanzada. Ante esta visión histórico-tradicional, que apenas consigue alguna vez una seguridad plena, surge entre otras la posibilidad de negar los mismos testimonios de Jesús determinados temporalmente y vigorosamente coloreados de un matiz apocalíptico, atribuyéndolos a una fuerte "reapocaliptización" de su mensaje en la Iglesia naciente—tesis que no hay que tomar a la ligera[17]—frente a la estructura tradicional del "discurso apoca-

[16] L. c. 45.

[17] E. STAUFFER afirmó ya en una comunicación al Homenaje a Dodd: "*Agnostos Christos. Joh II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*" que sólo en la Iglesia primitiva ha sido interpretado apocalípticamente el mensaje de Jesús y que es el cuarto evangelista el que mejor ha bosquejado la figura y el mensaje de Jesús mucho mejor que sus predecesores "El evangelio de Juan, a nuestro modo de entender, es la protesta del último apóstol contra la falsa interpretación y el desdibujamiento de Jesús, que en aquel tiempo dominaba completamente el campo del entusiasmo apocalíptico": "*The Background of the New Testament and its Eschatology.*" Cambridge 1956, 281-299, aquí 286. En su librito *Die Botschaft Jesu damals und heute* (1959) habla a menudo de la "rejudaización" que se fue insinuando después de Jesús. Atribuir una tendencia semejante, la actitud apocalíptica (como lugar de nacimiento de la Teología) a la Iglesia na-

líptico" (Mc 13 par). Pero hay que reconocer, en aras de la verdad histórica, tras todo cuanto nos es posible determinar siguiendo los caminos histórico-críticos, a pesar del carácter de nuestras fuentes, que Jesús se halla al menos dentro de la corriente común de la espera apocalíptico-escatológica del judaísmo de entonces, por mucho que se distinga su predicación de la literatura apocalíptica [18]. Mas para llegar a una claridad mayor no nos queda más camino que examinar, cada uno para sí mismo, por todos los lados y según todos los métodos al alcance, las palabras de Jesús transmitidas por los evangelios, en qué medida vierten sus pensamientos originales o están formadas o empapadas de nuevo por la interpretación paleocristiana.

4. Por todos los lados han aparecido problemas peculiares y pasajes particulares. Las parábolas del reino de Dios, de las que ya hemos hablado concretamente en las "parábolas del crecimiento", tratan ahora de ponerlas bajo nuevos haces de luz, buscando un nuevo replanteamiento de los problemas que entrañan; así de modo especial E. Jüngel en su obra "Pablo y Jesús" [19]. Recogiendo los principios hermenéuticos de E. Lohmeyer y de E. Fuchs, las considera como "sucesos orales", es decir, que son más un hecho verbal que afecta y actualiza el

ciente, puede verse, aunque formulada con mucho tiento, en los nuevos trabajos de E. KÄSEMANN. En contra de él, afirman los más de los investigadores que ya Jesús ha caracterizado escatológicamente su mensaje, aun cuando también los círculos paleocristianos hayan recalcado más los rasgos apocalípticos. Véase especialmente W. G. KÜMMEL, en: NTSt 5 (1958/59) 113-126; además R. SCHNACKENBURG, *Kirche und Parusie*, en: *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner), Freiburg i Br 1964, 551-578, para más detalles 569s.

[18] A. STROBEL, *Die apokalyptische Sendung Jesu*, Rothenburg 1962, pudo por su parte calificar a Jesús de "apocalíptico". Cfr por el contrario, A. VÖGTLE, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Freiburg i. Br. 1958; K. SCHUBERT en la introducción a la obra en colaboración *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Wien 1962), dice: "Jesús pertenece al grandioso marco del movimiento de todos cuantos esperaban el reino de Dios. Pero se distingue tan claramente del movimiento apocalíptico, que esto no puede ser un invento de los creyentes paleocristianos" (9).

[19] E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1964; a las parábolas está dedicado, bajo el título "Jesús y el reino de Dios", el texto comprendido entre las páginas 87-197.

reino de Dios que adoctrinamiento sobre el mismo reino, son un "modo excelente de su venida" (p 139). "La basileia viene *en la* parábola a ser expresada *como* parábola" (p 135). Claro que esta idea no es completamente nueva; ya dijimos al hablar de la parábola del sembrador: "Jesús *enseña* en esta parábola algo sobre el reino de Dios que está *aconteciendo* en este momento" (p 103). Pero Jüngel considera este "acontecimiento" no sólo en relación de dependencia con la restante actuación de Jesús, en la que juntamente es palpable la irrupción del reino de Dios, sino también la considera de un modo confuso en la exposición misma de la parábola. La parábola "concentra" al hombre que la escucha, y de este modo lleva al hombre concentrado al efecto que le corresponde, que tiene que convertirse en el *efecto* continuo *de su existencia*" (p 136). El rasgo que tiende a una "interpretación existencial" (rasgo que procede de su maestro E. Fuchs) es claro, las parábolas se convierten en intimaciones inmediatas de tipo existencial para los hombres. Tampoco esto constituye algo nuevo; quien piensa en la función "crítica" de las parábolas, tal como las pone Marcos de relieve en su contexto intermedio 4, 11s, no pasará por alto la virtud que alienta a los hombres de entonces y también a los hombres de después, que llama a una decisión, que descubre la fe y la incredulidad [20]. De todos modos Jüngel sigue enfocando todo esto dentro de una interpretación fundamentalmente "existencial": "Si en las parábolas se trata del reino de Dios, la existencia humana tiene su efecto extraordinario en el *extra nos* del reino de Dios" (p 137). Aquí habría que preguntar qué entiende él por "reino de Dios".

De todos modos Jüngel nos brinda en sus interpretaciones de las parábolas un estímulo concreto, digno de consideración. Él no quisiera entenderlas hablando de las posturas frontales de Jesús, de la desestimación de ideas falsas del reino

[20] Para Mc 4, 11s, véase la obra de J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, München 1961. El carácter inmediatamente existencial del discurso escatológico es también puesto de relieve por J. BLANK, *Marginalien zur Gleichnisauslegung:* Bibel und Leben 6 (1965) 50-60.

de Dios y de la refutación de objeciones, como ha acontecido en parte con C. H. Dodd y J. Jeremias (cfr su crítica, pp 107-120), sino siempre como una intimación kerigmática positiva. Así tiene por erróneo el que Jesús haya querido rechazar, con la parábola del grano de mostaza, la duda de sus enemigos por lo que hace a su misión, o bien haya querido defenderse "de la experiencia momentánea deprimente" (tal como yo he escrito en rasgos generales hablando de las parábolas del crecimiento); en vez de esto, la parábola del grano de mostaza debe congregar hombres, llamados a la basileia, hasta el punto de que los llamados para el reino de Dios pertenecen luego personalmente al principio de aquel final maravilloso (153s). La misma tendencia a la "concentración la encuentra en la parábola de la red barredera, que nos pone aún más ante los ojos la concentración actual, previa a la separación futura, mientras que la parábola de la cizaña ha sido formada quizá teniendo en cuenta el juicio venidero con su separación (145-148). En resumen, en las interpretaciones de Jüngel se trata de propuestas que merecen atención por razón de su tendencia kerigmática positiva, pero que tienen miras muy estrechas en cuanto a la situación del anuncio en la obra de Jesús. En Jesús debieran estar íntimamente unidas la idea propagandística y la apologética, como ya Marcos ha reconocido el carácter "revelador" y al mismo tiempo "oculto" de las parábolas, y en última instancia lo que ha hecho retornar a la voluntad y operación oculta y misteriosa de Dios. Hay que plantear, pues, de nuevo, frente al ensayo de Jüngel, el problema hermenéutico atendiendo a las relaciones de la interpretación "histórica", o lo que es igual, atendiendo a la interpretación kerigmática-existencial.

Por parte de los católicos, H. Kahlfeld, en un libro escrito y destinado a un amplio círculo, da una interpretación valiosa de las parábolas[21]. Tiene muy bien en cuenta los diversos planos de la predicación en la vida de Jesús, en la Iglesia primi-

[21] *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium* I, Frankfurt a. M. ²1964; los que más hacen a nuestro caso son los dos primeros capítulos (13-72).

tiva y en la mentalidad de los evangelistas, pero también sabe convencer al lector de nuestros días. Tal ensayo que trata de llevar desde el sentido originario en boca de Jesús, sobre el modo de entender de la Iglesia primitiva a la apertura kerigmática de nuestros días y de nuestro propio horizonte intelectual, nos parece el único camino legítimo. En la interpretación concreta pone Kahlfeld las "parábolas del crecimiento" en sentido estricto, concretamente, la de la siembra, de la semilla que crece, del grano de mostaza y de la levadura, bajo el pensamiento "el evangelio y su virtud". Estas se hallarían en la situación de la actividad incipiente de Jesús (23), cuando la obra de la predicación estaba en su pleno apogeo, pero también las primeras dificultades y ante todo la ley de la inercia (22). Hasta aquí bien; pero Kahlfeld no quisiera hallar en ellas (sobre el plano de la misma predicación de Jesús) ningún testimonio sobre el reino de Dios, sino sólo algo acerca de la virtud del evangelio anunciado por Jesús. De la parábola del grano de mostaza dice: "No es necesario que sea el mismo reino de Dios que se va asentando y manifiesta su virtud, baste el sentido de su introducción, cuando se habla de algo que está vinculado a él. La parábola no tiene necesidad alguna de buscar una cosa que en sus principios es diminuta y sin presencia, y al final tiene que ser grande y poderosa" (26). Pero el mensaje de que ahora hablamos es el del reino de Dios, que es poderoso en la predicación; por eso apenas tiene justificación que estas parábolas hablen sólo del poder de la palabra de Dios o del evangelio como su última realización. No es sola la predicación la que va desarrollándose y abriéndose camino con vigor desde principios pequeños, sino con ella y en ella también el mismo reino de Dios, y la imagen de la plenitud (fructificación, cosecha, árbol, masa fermentada) se relaciona perfectamente con el mismo reino de la gloria.

5. Se sigue discutiendo acaloradamente el problema del "Hijo del hombre". El profundo análisis de H. E. Tödt (como en su lugar hemos señalado) había elaborado los logia "esca-

tológicos" como el estrato más antiguo, y reconocido a Lc 12, 8s par), así como otros muchos pasajes, como palabras originarias de Jesús, aunque también en el sentido de que Jesús al hablar del Hijo del hombre sólo pone de relieve la estructura escatológica del "fiador" ante el juicio de Dios [22]. Frente a la tesis de Vielhauer de que los textos relativos al "Hijo del hombre" y al "reino de Dios" nada tenían que ver uno con otro, aludió a que ambos grupos orales pertenecían en parte a la misma colección, al mismo estrato tradicional (Q) y que ya estos mismos coleccionistas no habían visto dificultad alguna en que fuera el uno al lado del otro (302ss). F. Hahn vuelve, en su obra de Cristología neotestamentaria, a la literatura apocalíptica, atribuye distinto plano de aplicación, pero ve relaciones objetivas concretas y niega que "reino de Dios" e "Hijo del hombre" tengan que oponerse de manera exclusiva [23]. Mientras tanto, Ph. Vielhauer ha respondido a todas estas objeciones en un nuevo estudio y se ha afirmado en su modo de pensar, compartido por otros muchos investigadores [24]. Sobre este capítulo no se han cerrado aún las actas y se sigue discutiendo incluso dentro del terreno católico sobre el sentido de muchos pasajes relativos al Hijo del hombre y a la parusía [25].

Pero la cuestión fundamental de si Jesús ha atribuido a su persona una importancia para la llegada de la basileia, si ha poseído una autocomprensión "mesiánica" (aquí en el sentido general de importancia salvífica), vuelve a plantearnos este problema especial. El exegeta católico N. Brox puede incluso dejar en suspenso la tesis "radical" de que Jesús no ha absorbido nunca ninguno de los nombres de dignidad mesiánica testificados en los evangelios, y luego dar por sentado con

22 L. c. 50-56; véase la recensión de A. VÖGTLE, en: BZ NF (1962) 135-138.

23 *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963, 27ss.

24 PH. VIELHAUER, *Jesus und der Meschensohn:* ZThK 60 (1963) 133-177; cfr también E. HAENCHEN, *Die Komposition von Mk VIII, 27-IX, 11 und Par.:* NT 6 (1963) 81 al 109, concretamente 95s.

25 Cfr Las aportaciones de A. FEUILLET y B. RIGAUX, en: *La venue du Messie* (Rech. Bibl. VI), Lovaina 1962.

toda resolución que la importancia salvífica de la persona de Jesús, tal como la explica expresamente la Iglesia primitiva, en su confesión de fe (incluso en los títulos mesiánicos), es un "elemento del mensaje genuino del reino de Dios". Al tiempo que Jesús anuncia su βασιλεία habla de su persona, de su venida y de sus poderes plenos" [26]. Aun cuando sigan siendo discutibles no pocos pasajes especiales, no hay motivo alguno para desistir de las opiniones establecidas en la presente obra en cuanto a la desvinculación del mensaje de Jesús de su persona.

6. Especiales dificultades han entrañado los textos relativos a la expectación próxima "vinculados a lo cronológico", concretamente (Mc 9, 1 par y Mt 10, 23). Puesto que apenas si hay esperanza alguna de aunar la mentalidad de los investigadores en el enfoque de esta cuestión, podríamos pasarlos por alto si A. Vögtle no hubiera consumado un importante avance desde la parte católica en vistas a una solución rápida. En una aportación bien pensada, tanto exegética como teológicamente, dedicada a K. Rahner [27], se plantea el problema de si estos textos que están en tensión con el anuncio próximo, bien atestiguado, aunque no sometido a fijación cronológica alguna, no son secundarios, aunque pudieran ser formaciones fundidas en el molde de auténticas palabras de Jesús (cfr 641). Remite con razón a un procedimiento semejante que se puede observar en la composición del discurso escatológico en Mc 13 (644). De hecho nadie ha visto claramente en la Iglesia primitiva dificultad alguna en emplear el mensaje de Jesús sobre el reino próximo de Dios a la propia situación y concretarla para sí en una esperanza viva, pero siempre asimismo con el conocimiento seguro de que Jesús ha dejado inciertos el término y la hora (cfr Mc 13, 32). Cuando se hace esa suposición fun-

[26] N. BROX, *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus*, en: *Vom Messias zum Christus*, Wien 1964, 165-201, aquí 191.
[27] *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en: *Gott in Welt* I, Freiburg i. Br. 1964, 608-667.

dada atendiendo a la composición de Mc 13, se pueden seguir a la perfección las observaciones y argumentos de Vögtle que sostiene que Marcos 13, 30 ha sido originariamente un discurso de Jesús acerca de la destrucción del templo (652s), pero colocado en una circunstancia en la que parece relacionado con la parusía. Los círculos responsables de la composición de Mc 13 esperaban justamente la parusía poco después de aquel suceso, pero siempre teniendo en cuenta el contenido del v 32, es decir, no con seguridad "dogmática", sino sólo con una esperanza viva, del mismo modo que Pablo también "esperaba" la parusía antes de morir [28]. Por otra parte, Vögtle pretende entender Mc 9, 1 con razones sólidas, corroboradas por el cotejo textual, como una variante de la tradición, como una elaboración "actualizante" de Mc 13, 30 (644-647). De consiguiente, Mt 10, 23 resulta difícil de aclarar según la historia de la tradición, pero probablemente tiene su fundamento en las instrucciones de la misión de Jesús (Mt 10, 14 par), de la que se ha entresacado el consejo de la huida; íntimamente relacionada con la espera próxima de la parusía pudo originarse luego una formulación como Mt 10, 23: una palabra de consuelo que admite ante todo las palabras de Jesús de Mt 10, 14 par, y la promesa segura de la venida del Hijo del hombre, que surgió como un todo en la cristiandad palestiniana" (650). Frente a estas enormes dificultades señaladas en esta obra hay que examinar con seriedad el camino señalado por Vögtle, que seguramente es asequible dentro del plano teológico.

7. Hay una directriz en la que tenemos que seguir examinando la idea del reino de Dios en los evangelios: según la mentalidad de cada uno de los evangelistas. El así llamado método histórico-redaccional, que milita en pro de este ideal, es muy empleado entretanto, con vistas a una teología de los

[28] J. A. SINT, *Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im paulinischen Briefcorpus:* ZK Th 86 (1964) 47-79; impreso también en: *Vom Messias zum Christus*, Wien 1964, 233-277.

sinópticos en particular [29]. En este estudio me he afanado en observar al menos algunos rasgos, los más llamativos, como por ejemplo, para Lucas la locución "anunciar el reino de Dios" (94s.) y la expresión en los Hechos (182-189), en Mateo la importancia del reino de Dios en su pensamiento eclesial (§ 18). Pero tanto unos como otros eran sólo adiciones (para muchos críticos no gratas, para otros demasiado estrechas), que hay que seguir estudiando, examinando y construyendo. En cuanto a Mateo no podía por aquel tiempo emplearse la valiosa obra de W. Trilling, entonces sometida a una nueva elaboración [30]. En un capítulo propio se ocupa de la relación del reino del Hijo del hombre y de la Iglesia (143-163). Hay que renunciar a una discusión más larga, sólo podemos poner algo de relieve. Adecuadamente observado es seguro que el reino de Dios se ha convertido ya para Mateo en un "concepto doctrinal" (114-151). Puede que esté relacionado con esto el hecho de que el concepto tenga un amplio campo de aplicaciones, sea una "magnitud compleja" (151). También Trilling sostiene como probable una cierta incorporación de ideas rabínicas (tal como yo he pensado al hablar del texto 21, 23) (148, 152s). No se ve una sencilla "equivalencia" con "Iglesia" tampoco en 13, 41, donde se habla del "reino del Hijo del Hombre". En cuanto a este pasaje, quisiera corregir la anotación que hice sobre la marcha. La actual "basileia del Hijo del hombre" tiene de hecho en Mateo una base más amplia, como prueba Trilling (152ss); se puede aludir, además de los pasajes citados por él, a la escena final (Mt 28, 18ss), según la cual le es transferido al Resucitado un poder pleno que todo lo abarca, hasta el punto de que ya actualmente, en esta época del mundo, ejerce un poder cósmico [31]. También hay que entender en 13, 41 (cfr también el v 38 "el campo es el mundo") el

[29] Para orientación, véase R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, München 1961, 75-83.

[30] W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964 (la primera edición apareció en Leipzig 1959).

[31] Cfr para esto A. VÖGTLE, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20:* Studia Evangelica II, Berlin 1964, 266-294.

"reino del Hijo del hombre", como la "estructura del reino actual de Dios sobre el mundo" (Trilling 153), reino que se extiende sobre la Iglesia que mora sobre la tierra. Este resultado es tanto más de tenerse en cuenta, cuanto que Mateo llega a darse de la mano (aunque no plenamente) con Pablo bajo otros supuestos, siendo así que para éste ya hemos puesto de relieve el pensamiento del reino de Cristo como administración y realización actuales del reino de Dios (cfr §§ 22 y 23). Pero, puesto que la Iglesia, reino de Cristo y reino de Dios, están íntimamente vinculados, esto debe ser puesto en claro por mi trabajo sobre el pensamiento eclesial en el Nuevo Testamento[32], trabajo que se puede considerar como una ampliación del presente estudio.

BIBLIOGRAFIA

AALEN, S., *"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels:* NTSt 8 (1961/62) 215-240.

BAMMEL, E., *Erwägungen zur Eschatologie Jesu:* Studia Evangelica II (TU 87), Berlin 1964, 3-32.

BARTSCH, H. W., *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern:* EvTh 19 (1959) 116-131.

BERKEY, R. F., Ἐγγίζειν, φθάνειν *and Realized Eschatology:* JBL 82 (1963) 177-187.

BERNHARDT, K. H., *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament,* Leinden 1961.

BLATTER, TH., *Macht und Herrschaft Gottes* (Studia Friburgensia N. F. 29), Freiburg, Suiza, 1962.

BROX, N., *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus,* en: *Vom Messias zum Christus,* Wien 1964, 165-201.

32 R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Quaestiones disputatae 14), Freiburg i. Br. 1961.

CONZELMANN, H., *Art. Reich Gottes im Neuen Testament:* RGG³ V, 914-918.
CULLMANN, O., *Heil als Geschichte,* Tübingen 1965 (espec. 167-214).

DE MONTCHEUIL, Y., *Das Reich Gottes und seine Forderungen,* Mainz 1961.
DOEVE, J. W., *Parusieverzögerung:* Nederl. Theol. Tijdschr. 17 (1962/63) 32-38.

FEUILLET, A., *Art. Parousie: Dict. de la Bible VI,* Suppl. VI (Paris 1960) 1331-1419.
— *Le triomphe du Fils de l'Homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites,* en: *La venue du Messie* (Rech. Bibl. VI) Lovaina 1962, 149-171.

GALLING, K., *Art. Reich Gottes im Judentum:* RGG³ V, 912-914.
GNILKA, J., *"Parusieverzögerung" und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte:* Catholica 13 (1959) 277-290.
— *Die Verstockung Israels* (Studien zum AuNT 3), München, 1961.
GOPPELT, L., *Apokalyptik und Typologie bei Paulus:* ThLZ 89 (1964) 321-344.
GRAY, J., *The Kingship of God in the Prophets and Psalms:* VT 11 (1961) 1-29.

HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* Göttingen 1963.
HEMPEL, J., *Art. Königtum Gottes im Alten Testament:* RGG³ III, 1706-1709.
HOFFMANN, O., *Art. Reich Gottes: Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, München 1963, 414-428.
HOPKINS, M., *God's Kingdom in the Old Testament,* Winona/Minn. 1963.

JÜNGEL, E., *Jesus und Paulus,* Tübingen ²1964.

KAHLEFELD, H., *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium* I, Frankfurt a. M. ²1964; II ibid. 1963.
KÄSEMANN, E., *Die Anfänge christlicher Theologie:* ZThK 57 (1960) 162-185.
— *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik:* ZThK 59 (1962) 257-284.
KRAUS, H. J., *Psalmen* I, Neukirchen 1960, 197-205 (Excurso acerca de las tradiciones cúlticas de Jerusalén); II ibid. 1960.
— *Gottesdienst in Israel,* München ²1962.

KÜMMEL, W. G., *Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum:* NTSt 5 (1958/59) 113-126.

— *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu,* en: *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann), Tübingen 1964, 31-46.

LADD, G. E., *The Kingdom of God-Reign or Realm?:* JBL 81 (1962) 230-238.

— *Jesus and the Kingdom,* New York 1964.

Le Christ Roi: Lumière et Vie 57 (1962) (diversas colaboraciones).

LEVIE, J., *Le message de Jésus dans la pensée des apôtres:* NRTh 93 (1961) 25-49.

LINNERMANN, E., *Gleichnisse Jesu,* Göttingen, 1961.

LUNDSTRÖM, G., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* Edinburgh 1963.

NEUHÄUSLER, E., *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung,* Düsseldorf 1962.

PERRIN, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* London 1963.

RIDDERBOS, H., *The Coming of the Kingdom,* Philadelphia 1962.

RIGAUX, B., *La seconde venue de Jésus,* en: *La venue du Messie* (Rech, Bibl. VI), Lovaina 1962, 173-216.

ROBINSON, J. M., *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich 1960.

RÜSTOW, A., Ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν: ZNW 51 (1960) 197-224.

SCHÄFER, R., *Das Reich Gottes bei A. Ritschl und Joh. Weiss:* ZThK 61 (1964) 68-88.

SCHMID, H., *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 67 (1955) 168-197.

SCHMIDT, W., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (ZAW 67 Beih. 80) Berlin 1961.

SCHNACKENBURG, R., *Die Kirche im Neuen Testament,* Freiburg i. Br. 1961.

— *Kirche und Parusie,* en: *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner) Freiburg i. Br. 1964, 551-578.

SCHREINER, J., *Sion-jerusalem, Jahwes Königssitz* (Studium zum AuNT 7) München 1963.

SCHUBERT, K., *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum,* en: *Vom Messias zum Christentum,* Wien 1964, 1-54.

SCHÜRMANN, H., *Zur Traditions-und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23:* BZ NF 3 (1959) 82-88.

— *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu,* en: *Kaufet die Zeit aus* (Homenaje a Th. Kampmann), Paderborn 1959, 39-71.

SCHÜRMANN, H., *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, in: *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner), Freiburg i. Br. 1964, 579-607.

SINT, J. A., *Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im paulinischen Briefcorpus:* ZKTh 86 (1964) 47-79.

SMITH, CH. W. F., *The mixed status of the Church in Matthew's Gospel:* JBL 82 (1963) 149-186.

STAEHELIN, E., *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, 5 vols., Basel 1951-1959 (hasta mediados del siglo XVIII).

STAUFFER, E., *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Bern-München 1959.

STELZENBERGER, J., *Reich Gottes bei den deutschen Moraltheologen 1800-1850*, en: *Moraltheologie der Bibel*, Paderborn 1964, 70-98.

STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1962.

STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden 1961.

— *Die apokalyptische Sendung Jesu*, Rothenburg o. d. Tauber 1962.

TÖDT, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.

TRILLING, W., *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22, 1-14:* BZ NT 4 (1960) 251-265.

— *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Studien zum AuNT 10), München 1964.

Unter der Herrschaft Christi, editado por E. Wolf (Beiträge zur evangelischen Theologie 32), München 1962.

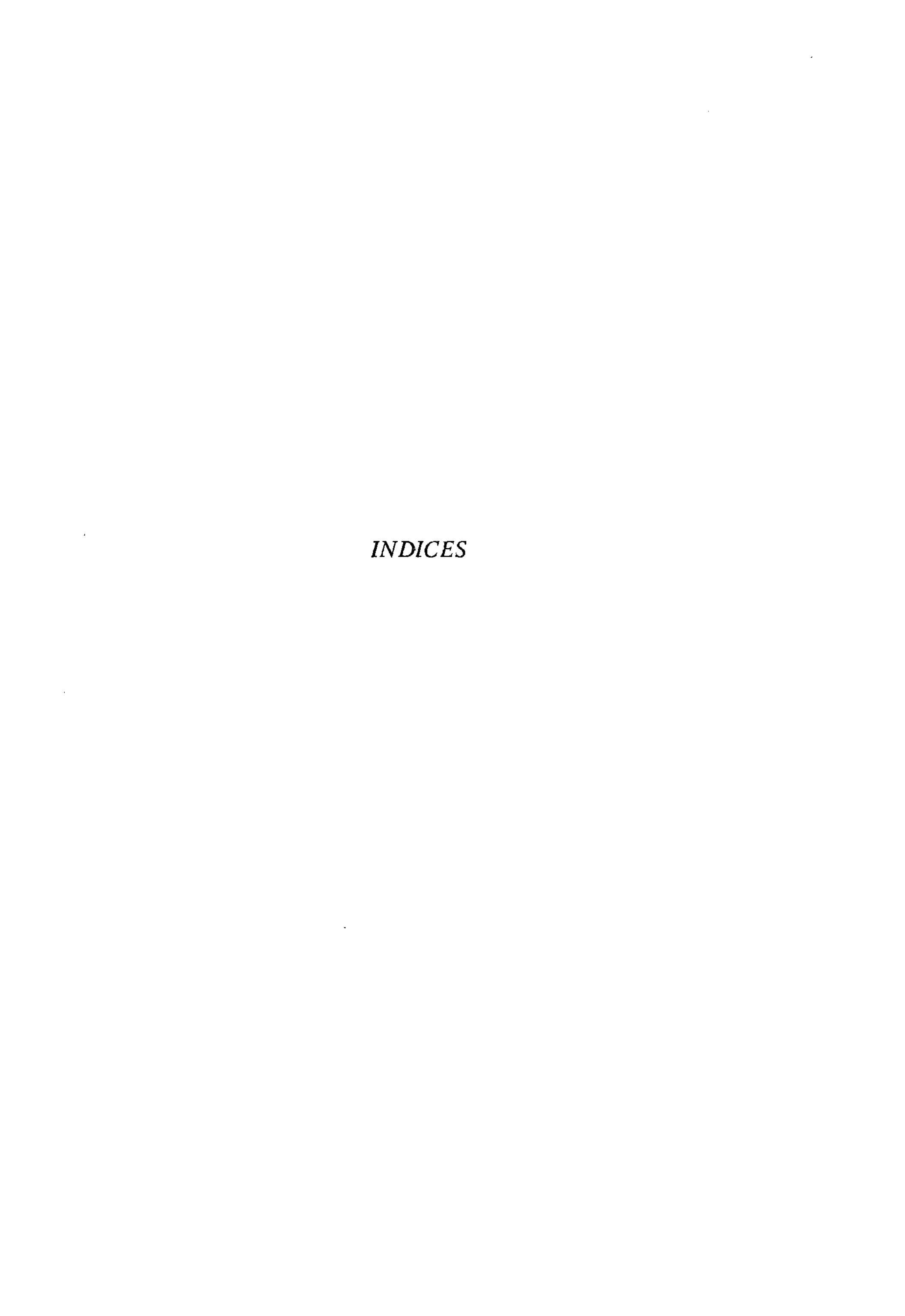
VAN DER WALT, TJ., *Die Kroninkrijk van God-Nabij!*, Kampen 1962.

VIELHAUER, PH., *Jesus und der Menschensohn:* ZThK 60 (1963) 133-177.

VÖGTLE, A., *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20:* Studia Evangelica II (TU 87), Berlin 1964, 266-294.

— *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en: *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner), Freiburg i. Br. 1964, 608-667.

WALTHER, C., *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses.* Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert, München 1961.



INDICES

INDICE BIBLICO

Antiguo Testamento

MARCOS

ROMANOS

1 CORINTIOS

2 CORINTIOS

GALATAS

EFESIOS

FILIPENSES

COLOSENSES

1 TESALONICENSES

INDICE ANALITICO

ESTA OBRA SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN MADRID, EN LOS TALLERES DE
GRÁFICAS HALAR, S. L., EL DÍA
15 DE JUNIO DE 1967